سعيد ناشيد

الطمأنينة الفلسفيّة



سعيد ناشيد

الطمأنينة الفلسفية

دار التنوير للنشر والتوزيع

إهداء

إلى جدّي الذي لم يكن لحظة احتضاره يعلم بأنه يطبق إحدى أهم وصايا الحكيم أبيقور.

ماذا فعل جدي في لحظة احتضاره؟ أشعل سجارته الأخيرة، وحاول تدخينها لكنه لم يستطع، فسلّمها لوالدي لكي يطفئها، ثم قال: «إيخ على الدنيا». كان هذا آخر ما قاله بعد فشل محاولته الأخيرة في العيش. ثم تفَّ جانبًا، وأسلم روحه، قبل أن يصعد صراخ عمّاتي إلى السماء.

ماذا قال الحكيم أبيقور؟ هكذا قال بالضبط: «...وعندما نضطرّ إلى مفارقة الحياة فإننا سنتفّ عليها وعلى كل الذين يتعلّقون بها من دون جدوى، وسننشد لحنًا جميلًا يقول: آه كم كان عيشنا شهمًا ونبيلًا» ! (الحكم الفاتيكانية).

ويا للرّوعة، لقد كان جدّي عازفًا ماهرًا على آلة الناي. كان ينشد لحنًا جميلًا بالفعل، لا يزال صداه يرنّ في أذنيَّ إلى الآن.

توطئة

كلام عنك وكلمات إليك

قد يسوء مزاجك بلا علّة، أو تكون العلّة مجرّد ذريعة. قد تتوتّر أعصابك بلا مثير، أو يكون المثير مجرّد مطيّة. قد يلاحقك شبح القنوط أينما ذهبت بلا مبرر، أو تكون كل المبرّرات غير مقنعة. قد يتعذّر عليك أحيانًا اختيار مقهى يناسب جلسة قصيرة، أو مطعمًا يناسب وجبة لذيذة، أو فيلمًا يناسب مزاجك، أو موسيقى تناسب رغبتك بالاسترخاء، أو بدلة تناسب اجتماعًا طارئًا، أو هديّة تناسب لقاءً عابرًا، أو ردًّا مناسبًا على دعوة مفاجئة... وقد تحتار في أبسط أمورك اليومية، فتتردّد وتتذبذب، ثم تختار بنحو مرتجل، أو لمجرد الهروب من صعوبة الاختيار.

تلك هي المسألة الأولى.

لكن، ما الذي يجعل الاختيار يحتلّ درجة من صعوبة؟

أن تختار معناه أن تستبعد. أن تختار شيئًا محدّدًا معناه أن تستبعد عددًا لا محدودًا من الاختيارات. هنا بالذات تكمن صعوبة الاختيار. هل سبق أن شاهدتَ تلك الصعوبة بادية على ملامح طفل صغير يُطلب منه اختيار لعبة واحدة من بين لعبٍ كثيرة، أو حلوى محدّدة من بين الحلويات المتنوّعة التي أمامه؟ فما إن يحدّد اختياره، وينقضي الأمر، حتى تختلط عليه المشاعر بين الفرح والحزن، بين الأسى والامتنان، قبل أن يُدرك أن عليه أن ينسى كل الإمكانيات التي كانت أمامه، لكي يستمتع بما لديه.

عندما تختار طريقًا معيَّنًا فمعناه أنك قبلت باستبعاد كل الطرق الأخرى التي كانت ممكنة أمامك. مثلًا، عندما تختار زوجة لحياتك فإنك تكون بذلك النحو قد أعدمت كل الممكنات الأخرى التي كانت أمامك. إن لحظة ميلاد الحكاية لهي نفسها لحظة إجهاض حكايات أخرى لا معدودة ولا محدودة، وكانت ممكنة قبل أن يجهضها عنف الاختيار. هنا يكمن البعد المأثمي في عملية الاختيار. حيث يكون كل اختيار محدَّد بمثابة إعدام لفرص لا محدودة.

قلت مرارًا إن القدرة على الحياة لهي القدرة أيضًا على تقبّل الميتات التي تؤلّف صيرورة الحياة (الوداع، الفراق، الانتقال، الهجرة، الاستقالة، الطلاق، الفقد، إلخ). لأجل ذلك تندرج القدرة على الاختيار – من حيث هي قدرة على التخلّي والترك – ضمن القدرة على الحياة.

هل نحن قادرون على الحياة؟

تلك هي المسألة الأساسية.

إن الرغبة في التخلّص من قسوة الاختيار لهي بالذات ما يجعل الكثير من خياراتنا متسرّعة ومرتجَلة. ما يعني – وهذه مفارقة – أن الاختيار قد لا يكون سوى هروبٍ من الاختيار، ولو أنه هروبٌ إلى الأمام.

المعضلة أن الكثير من خياراتنا المصيرية في الحياة قد تكون على النحو من الهروب المرتجَل إلى الأمام. وهو ما يجعل الحياة قد تبدو لنا في بعض الأحيان كأنها مجرّد متتالية من الورطات بلا أول ولا آخر.

ولا بأس أن نحاول استيعاب المسألة بنوعٍ من الهدوء والسكينة. وها قد بدأنا.

فلنحاول..

سأقترح تمرينًا أوّليًا وبسيطًا:

بوسعك أن تنسى العالم من حولك لبعض الوقت، بوسعك أن تنسى الأهل، والأحبّة، والعمل، بوسعك أن تنظر فقط إلى عالمك الداخلي، العالم الذي يوجد داخل حدود ذاتك. لكنك قد تسألني – قبل أن أتابع – وما علاقة هذا بالفلسفة؟ أجيبك بتساؤلات قد لا تخلو من طابع سجالي، غير أنها تساؤلات ضرورية للاسترسال في الاستدلال. تساؤلات أراها ضرورية لفهم الأسباب التي دفعتني لطرح هذه القضايا، كما أنها شكّلت المبرّر الأول لكتابة هذا الكتاب الذي ينبني على محاولة جعل أفكار الفلاسفة العظيمة قريبة من الناس وقادرة على أن تساعدهم في حياتهم، فأنا أعتبر أن ما قدّمه هؤلاء الفلاسفة لنا إنما هو الأساس الأول الذي انبنت عليه أسس حياة البشر.

من ذا الذي أخبرك أن الفلسفة تعيش في مكان بعيدٍ عنّا، أو أنها من التعقيد بحيث يُفضَّل ألّا نطرق بابها، أو هي سفسطة لا يمكنك أن تفهم منها شيئًا، أو أن الفلاسفة هراطقةٌ زنادقةٌ ينجو من يبتعد عن دربهم؟

سوف أبدأ بتساؤل يشغل كل إنسان يحاول أن يقترب من فهم هؤلاء الفلاسفة، ويجد صعوبة، أو مواقف مسبقة ترميهم بالزندقة أو بالهرطقة، أو بأنهم يعيشون في أبراجٍ لا يصل إليها إلا مَنْ قصّر حياته على العزلة، أو أمضى حياته متفكرًّا في قضايا يصعب على الناس فهمها.

أتساءل: مَن الذي قال إن الفلسفة هي مجرّد تأمّل في النجوم والسماء والأفلاك؟! أو غوصٌ في تأمّلات يتمّ التعبير عنها بلغة يشقّ على البشر سبر أغوارها؟

أتساءل كيف تكون الفلسفة متعالية على مَن يسعى إليها، فترميه بتهمة عدم القدرة على الخوض في عوالمها التي لم تُخلق للبشر العاديين، في حين أنها شكّلت الأساس الأول للفكر الإنساني ومنها تفرّعت علومه الأخرى؟

أتساءل من أيّ باب يمكن لأيِّ قارئٍ أن يدخل هذا العالم الذي طالما كان هدفه معرفة أحوال النفس البشرية، ولذلك لطالما كان علم النفس مرتبطًا بها، يستمدّ محاولته لفهم النفس منها؟

في سياق بحث هذه التساؤلات، كيف ننسى أن المبدأ الأول للفلسفة كما صاغه أب الفلسفة وشهيدها الأول، سقراط: «اعرف نفسك بنفسك»؟

إذا فكّرت عزيزي القارئ في هذه العبارة، وقرّرت أن تعرف نفسك بنفسك، فأنت الآن في طريقك إلى الفلسفة إذًا. وهذا أول معطى يجب أن تطمئن إليه.

***

يمكنك أن تغمض عينيك لكي ترى، فماذا ترى؟ لنبدأ من المستوى الحسّي البسيط إلى حدِّ السذاجة كما قد يتراءى بادئ الأمر. بالنظر الحسّي لن ترى سوى فقاعات بيضاء سابحة في السواد، وهذا بعد أن تغمض عينيك. لكن هذا الكشف لا يمثل لا شيء. فمن تلك الفقاعات تتشكّل المادّة الأولية لصور الحلم كما ينبّهنا برغسون (الطّاقة الروحيّة). بوسعك أن تختبر التمرين بنفسك في المسافة الفاصلة بين النوم واليقظة ذهابًا وإيابًا، ستلاحظ أن الأمر في منتهى الجدّية. تلك الفقاعات هي بمثابة الموادّ الأولية لصور الحلم (البحار، الأمواج، الأضواء، الجبال، الأشكال، الأشباح، إلخ). فضلًا عن ذلك فقد علّمنا فرويد أن الحلم باب مفتوح على اللاشعور الفردي الذي يحكي عن تاريخ الفرد منذ ولادته (تأويل الأحلام)، وعلّمنا يونغ أن الحلم باب مفتوح على لا شعور الفرد وتاريخ البشرية معًا (الروح والحياة). هذا عن الحلم إجمالًا، والذي هو أعظم نافذة مطلّة على الذات. علمًا أن امتدادات الذّات هي امتدادات العالم برمّته. لكن، هنا أيضًا يكون مجال سيادتك محدودًا جدًّا. فلا الفقاعات الحلميّة تتحكّم فيها جيّدًا، ولا الذاكرة الجينية تتحكّم فيها أبدًا. وأما بعد، فماذا بقي لك؟

الآن، ثمة اقتراحٌ أفضل، وبه نتقدّم في الموضوع:

بوسعك أن تنسى تلك الفقاعات التي تراها حين تغمض عينيك، ثم تقفز مباشرة من المستوى الحسّي، إلى المستوى العقلي، والذي يمثّل الوعي الخالص بالذات، طالما لا توجد قنطرةٌ للعبور من الإحساس بالأشياء إلى الوعي بالذات. هذه المرّة، باستعمال الحدس العقليّ الخالص سترى كل ما يندرج ضمن مجال سيادتك. وسترى كل شيء. وسنرى.

عادة ما يتمّ تشبيه العالم الداخلي للشخص بالبحر العميق. وهو مجاز في منتهى الدقّة كما نرى. فكما أنّ البحر يكون هائجًا في معظم الأوقات، فكذلك هي ذاتك، عبارة عن تيارات بحرية هائجة، متلاطمة، ولا تُعرف منابعها ومصادرها. ربما يذهب بك الظنّ إلى أن هناك شيئًا غير طبيعي في كينونتك، شيئًا ما على غير ما يرام. ويكفي أن يكون التمركز حول الذّات زائدًا على الحاجة حتى تظنَّ أنّ عوالم الغيب والشهادة كلّها إما أنها تسند ظهرك بلا سبب، أو أنها تتكالب عليك بلا مبرّر. على أن هذه الاستنتاجات – بصرف النظر عن ضررها على صحتك – فهي قد تُبعدك عن المسألة. لأنّ المسألة

– كل المسألة – أن ذاتك كسائر الذوات العاقلة، عبارة عن نقطة تقاطع بين تيارات جارفة ومتصادمة، ولها منابع لا تقع بالضرورة داخل حدود «مياهك الإقليمية»، بل قد تكون ضمن «المياه الدولية»، حيث يمتدّ النوع البشري برمَّته، سواء في الزمان أو المكان: بعضها مخاوف مبثوثة في الذاكرة الجينية، مثلها مثل الأمراض الوراثية الصامتة، أو مخبّأة في اللاشعور الجمعي مثل بقايا مخاوف إنسان عصر الكهوف، فضلًا عن أن بعضها الآخر مكبوتات راسخة في ذاكرتك المنسيّة منذ الطفولة المبكرة، وكذلك هناك غِضاب وغضبات لم تُنفِّس عنها في إبّانها، فظلّت متأهّبة، وأنت تحاول بالكاد كبحها، وأيضًا تلك الأحزان والشجون التي لم تفرغها كما ينبغي، فصارت تترصّد فجوات للانفلات، وأنت تحاول لجمها بمشقّة، فضلًا عن بعض الأحقاد والضغائن الدفينة والتي تكتمها بعسر حفظًا لسمعتك أو خوفًا من القانون، أو من أحكام المجتمع أو من تأنيب الضمير، لكنها ثاوية تغلي في ثناياك، وأنت تحاول تهدئتها بصعوبة. فضلًا عن أن بعضها إحباطات اجتماعية، وبعضها انكسارات نفسية، وبعضها إخفاقات عاطفية. وكل هذا يجعل من تدبير الذات أشبه ما يكون بقيادة مركب شراعي وسط أمواج عالية، ورياح عاتية، وتيارات جارفة. إن سطوة مشاعر الخوف والحزن والغضب لن تعني سوى التعجيل بهلاكك قبل نهاية الرحلة.

إن الأمر لأشبه بحياة تحت القصف. حيث تفضي سطوة مشاعر الخوف والحزن والغضب إلى سوء التصرّف، ومن ثم تعريض النّفس للمزيد من الخطر.

إن الأمر لأشبه بتدابير خفض التوتر في ظروف النزاع الأهلي. حيث تفضي سطوة مشاعر الخوف والغضب والحزن إلى انهيار فرص السلام.

نادرا ما تكون النجاة نتاج مصادفات الحياة. لا شك في ذلك. إذ الرّاجح في معظم الحالات أن النجاة هي ثمرة أسلوب في الحياة. هذا ما أحاول البرهنة عليه.

في ساحة الحرب الأهلية المستعرة داخل ذاتك يستطيع عقلك، إن كان لا يزال صالحًا للاستعمال – وهذا ما نأمله – أن يلعب دور قوّات حفظ السلام.

عقلك طوق نجاتك حين تثق فيه. عقلك فرصة خلاصك حين تستنجد به. عقلك حارس أمنك الروحي حين تعوّل عليه. عقلك صراطك المبين حين تهتدي به في المنشط والمكره، وطالما لكل شخص صراطه الذي يناسبه هو دون سواه، (وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا) كما جاء في الخطاب القرآني [البقرة: 148]. عقلك هو أنت حين تكون أنت هو أنت بالذات.

لهذه الاعتبارات – لكلِّ هذه الاعتبارات – أؤكّد ابتداء بأن تحقيق الشعور بالأمن الروحي، والسكينة النفسية، والطمأنينة الوجودية، باعتبار ذلك كلّه ضمن الحاجيات الأساسية للإنسان، هو المهمّة

الأساسية للفلسفة، بل مهمتها الأولى.

هذا مجمل القول، والباقي حجج وبراهين، وقواعد وتمارين، وسنرى.

القسم الأوّل

الطمأنينة وإصلاح الذّات

– 1 –

الفلسفة والطمأنينة

الأتاراكسيا مفهوم يوناني قديم، منه اشتُقّ اسم الدّواء المعروف بـ«أتاراكس» atarax، الذي يوصف لعلاج بعض أعراض الحساسية، وبعض الاضطرابات النفسية، لكنه في الأصل كان ينتمي إلى مجال الفلسفة اليونانية (الأبيقورية والرواقية... وغيرهما)، قبل أن يُهجر ويُترك للأديان ورجال الدين إبّان العصر الوسيط. وقد حاول الأطباء النفسانيون في القرن العشرين التعامل معه، وفي المقابل كادت الفلسفة تنحصر في قواعد الحِجاج والبرهان. وقتها كان الكلام عن موت الفلسفة يبدو مبرَّرًا.

غير أن روّاد الطبّ النفسي سيستنتجون أن للاضطرابات النفسية جذورًا أعمق من الجهاز النفسي للفرد، إذ تمتدّ إلى الذاكرة الجينية، واللّاشعور الجمعي، واللغة المشتركة، وتعاليم الدين، وقيَم الثقافة، وأعماق الكينونة أيضًا. وهو ما يقتضي من المعالج عدم الاقتصار على المعرفة الطبية حصرًا.

لذلك حاول كارل يونغ في أواسط القرن العشرين الاستعانة بالدين والتراث الديني، معتبرًا أن «الأديان أنظمة علاجية بالمعنى الدقيق للكلمة» (الروح والحياة). وهي الفرضية التي فتحت شهية الأصوليات الدينية قصد الترويج لما سيسمى بـ«العلاج الديني»، والذي سرعان ما صيَّره البعض نوعًا من الاستعمال السحري للدين في العلاج، لا سيما في العالم الإسلامي، على منوال الرقية الشرعية، والطب النبوي، والعلاج بالقرآن، والصرع من الجنّ، وما إلى ذلك.

إلاّ أنّ مظاهر التديّن – والتي تبقى رغم الصخب مجرّد مظاهر تُخفي أكثر ما تُظهر – لم تستطع أن تصدّ زحف العلمانية أو تحِدّ منه، وإن نجحت في تشويهه إلى حدٍّ بعيد، وهذا كل ما في الأمر. ذلك أن الحياة حين نغلق عليها المنافذ تعرف كيف تجد لنفسها طرُقًا ملتوية إلى الضوء. إنه درس النباتات، لكنه درس الإنسان أيضًا. الملاحظ بالأحرى أن صيرورة العلمنة اليوم بلغت عتبة عصر ما بعد الأديان، وأن الكثير من المسائل الروحية بدأت تفقد طابعها الديني، وتتّخذ طابعًا دنيويًّا صرفًا، من قبيل مسائل الهويّة، والمعنى، والحِداد، والتضحية، والعزاء، والفضيلة، والموسيقى، والجنائز، والزواج، إلخ.

في سياق العلمنة الجارية والتي حوّلت التدين إلى مجرد مظاهر بلا عمق، بدأ بعض الأطباء النفسانيين يلجأ إلى الفلسفة والتراث الفلسفي لأجل استكمال العلاج في أبعاده الوجودية المتعلّقة بالكينونة، في ما يمكننا أن نصطلح عليه باسم العلاج العلماني للروح. على رأسهم الطبيب والروائي الأمريكي الشهير إيرفين يالوم، والذي يقدّم في رواياته الشهيرة نماذج مهمّة وملهمة، مثل رواية (علاج شوبنهاور)، ورواية (عندما بكى نيتشه)، وغيرهما.

هكذا يحقّ للفلسفة – بل يجب عليها – أن تسترجع وظيفتها الأصلية في تحقيق ما كانت التقاليد الفلسفية اليونانية تسميه الأتاراكسيا. بل لعل الفلسفة المعاصرة سائرة في هذا المنحى بفضل جهود العديد من فلاسفة القرن الواحد والعشرين. غير أن العلاج العلماني للروح لا يتم فقط داخل المستشفيات، بل بالأحرى داخل مجالات الأدب، والسينما، والمسرح، والمدرسة، والمعمل، والجامعة، والفضاء العمومي، ومختلف وسائل التواصل والإعلام، بمعنى داخل الحياة.

فما معنى الأتاراكسيا؟

بوسعنا أن نترجم مفهوم الأتاراكسيا إلى اللغة العربية بصيغ كثيرة، مثل التوازن النفسي، اطمئنان القلب، سكينة الروح، السلام الداخلي، ونحو ذلك. غير أن الصيغة الأكثر سلاسة – في ما أرى – أن نقول، الطمأنينة.

بصرف النظر عما تقوله الأديان وما يُقال باسمها، عما تفعله الأديان وما يُفعل باسمها، وعن مستقبل الأديان ومآلاتها، تبقى الطمأنينة هي المطلب الروحي الأكثر جذرية بالنسبة للكائن الإنساني، والذي خُلق متوترًا لا يعرف كيف يجلس في قاعة انتظار هادئًا لنصف ساعة من دون أن يشبك أصابعه، أو يفرك كفّيه، أو يتململ في مكانه، أو يخبط على الأرض بإحدى قدميه، أو يقضم أظافره، أو يقف ليسير ثم يجلس، أو ما إلى ذلك من الحركات الدالّة على التوتّر.

إننا لنجد توصيفًا بليغًا لذلك التوتّر الوجودي الذي يعاني منه الإنسان، عند الشاعر والفيلسوف الروماني لوكريتيوس، حين أنشد في ملحمته الشهيرة:

«فالرجل الذي يشعر بالملل في منزله كثيرًا ما يخرج

من قصره المنيف، ولكنه يعود إليه فجأة،

وذلك لأنه لم يشعر أنه أفضل حالًا بالخارج ولو بقدر ضئيل.

فهو يسرع في قيادة جياده الغاليَّة (نسبة إلى بلاد الغال) بأقصى سرعة نحو منزله الريفي،

وكأنه يحمل إغاثة عاجلة إلى منزل تشتعل فيه النيران، لكنه بمجرّد أن يبلغ عتبة منزله الريفي فإنه يتثاءب على الفور،

أو يأوي إلى نوم عميق وينشد النسيان،

أو يسعى مهرولًا مرة أخرى ويعود أدراجه إلى المدينة».

وبهذه الطريقة يحاول كل امرئٍ أن يهرب من نفسه، ومثلما يحدث دائمًا فإنه لا يستطيع بالطبع الفرار منها، بل إنه يتشبّث بها رغمًا عنه ويكرهها، وعلى ذلك فإنه يعد رجلًا مريضًا، لأنه لا يدري سبب علّته» (في طبيعة الأشياء).

يعاني الإنسان إذًا من توتّر وجودي مزمن قد يؤثّر على مجمل خياراته الحياتية. فقد يكون المرء متحاربًا مع دوافع ذاته المتضاربة، ثم يلتمس الهدنة في الحانات ولا يجدها، يلتمسها في الأسفار ولا يجدها، يلتمسها في المعابد ولا يجدها، وقد يذهب به الظنّ إلى أن نشوة التديّن تتطلّب جرعات زائدة بالضرورة، لكن، حين لا يتحقّق المراد تنهار الروح على وقع العتاب أو الاكتئاب أو الإرهاب. وقد يظن المرء أن الزواج – أو إعادة الزواج – هو الحلّ الباقي للمسألة. وقد يبحث عن حلول هنا وهناك، وحين لا تتحقّق السكينة يتحطّم القلب على صخرة اللوم والغضب.

هناك خلاصة أساسية: «لا حلول ثقافية لهموم وجودية»، كما يقول الشاعر الفلسطيني محمود درويش.

في واقع الحال، يرتبط الاضطراب الروحي ارتباطًا مزمنًا بالوضع البشري. ومع أن الأديان قدَّمت وعدًا عظيمًا بالشفاء منه إلا أنها – لهذا السبب أو ذاك – أخفقت في تحقيق وعدها إخفاقًا مدوّيًا. ثم حاول التحليل النفسي أن يقدّم وعدًا كبيرًا بشفائه، قبل أن يكتشف بأن وسائله محدودة في هذا الباب، بل اكتشف حدوده مبكرًا، وذلك منذ أكد فرويد بأن دور التحليل النفسي ليس أن ينقلنا من الشقاء إلى السعادة، لكن دوره أن ينقلنا من شقاء مرضي إلى شقاء اعتيادي. على أننا لا نُنكر بأن الشرط الإنساني الراهن سيفاقم من مشاعر الاضطراب المقترنة بخيبة الأمل في كل وعود الخلاص التي راهن عليها الإنسان: الخلاص الديني، الخلاص الثوري، الخلاص العلمي، إلخ.

وفق آراء رواد في التحليل النفسي (كارل يونغ، وليام رايخ، إريك فروم، إلخ)، وأيضًا وفق آراء رواد في الفلسفة المعاصرة (إدموند هوسرل، سيمون فايل، هربرت ماركيوز، إلخ)، ثمّة اتفاق واسع على أن العالم المعاصر يعاني من اضطراب روحي متفاقم بفعل أن سيرورة التقدّم العلمي لا يوازيها نمو مناسب في تعزيز كينونة الإنسان.

يقابل ذلك الأمر فشلٌ ذريعٌ للأديان في تحقيق وعدها بأن توفّر لأتباعها الأمان والسكينة، بل نرى أن النزاعات التي يخوضونها هي الأعنف والأبعد عن توفير الأمان والسكينة. ونرى انعكاس هذا الفشل في ارتفاع أعراض الاكتئاب والوساوس المرَضية بين صفوف غلاة الديانات. علما أن الغلو في الفكرة يمثّل الحالة القصوى لاختبار الفكرة نفسها. لأجل ذلك كلّه لا يخلو التوظيف العلاجي للدين من مجازفة قد تفاقم من حدّة الاضطراب ولو بعد حين، لا سيما عندما يتعلّق الأمر بما يسميه إريك فروم في كتابه (الدين والتحليل النفسي) بالديانات التسلّطية، القائمة على فكرة وجود إله يغضب وينتقم. ههنا قد

يراهن البعض على إمكانية تعديل صورة الإله. غير أن هذا الإجراء ليس وظيفة الطب النفساني، بل وظيفة الفلسفة والإصلاح الديني.

من الواضح أن هناك إخفاقًا مدوّيًا لوعود الأديان في تحقيق الطمأنينة (الأتاراكسيا)، مقابل عدم قدرة العلم الحديث على تحقيق الطمأنينة بأدواته الخاصّة، أو ليس بعد. لكن الملاحظ أيضًا أن الفلسفة الراهنة، رغم جهود عدد من الفلاسفة المعاصرين، لم تسترجع بعد – كما ينبغي – دورها الأصلي في العمل على تحقيق الطمأنينة باعتبارها الحاجة الروحية الأكثر جذرية لدى الإنسان. بل مؤسف أن تكون ثاني تهمة ألصقت بالفلسفة بعد الإلحاد، هي التسبّب في اضطراب النفس وقلق الروح، ومن ثم تهديد السلام الداخلي للإنسان. وهذا الحكم مجحف بكل المعايير، إذ لم تتسبّب الفلسفة يومًا بخلق نزاعات عنيفة، وكان هدفها دومًا البحث عن سعادة الإنسان متوجّهة إلى العقل لا إلى الغرائز البدائية، ساعية إلى فتح العقل على أسئلة الوجود الإنساني الرحب، لا غلقه على اعتقادات تعتبر نفسها الحقيقة النهائية.

لكنْ، إذا كان التوتر مرتبطًا بالوضع البشري، فإن الإنسان المسلم تحديدًا يعاني من توتّر روحي بالغ الحدّة والتعقيد، إذ يغمره تضاربٌ حادٌّ بين شعورين متناقضين. من جهة أولى، فهو يشعر بفقدان الثقة في معتقداته بسبب حجم الهزيمة الحضارية التي تشمل كل مناحي الحياة، وترميه في بؤرة تخلّف لا يجد أملًا منظورًا للخلاص منها؛ ومن جهة ثانية يشعر بالخوف بسبب من فقدان القدرة على فهم ومجاراة التطوّرات العلمية والاجتماعية الجارية. والحال أن التجارب التاريخية لمختلف الشعوب منذ فجر التاريخ تبيّن أن معظم الشعوب التي عانت من صدمة الهزيمة المدوّية قد عانت أيضًا من اضطراب مماثل بسبب الشعور بفقدان الثقة في العقيدة الرسمية، مع الخوف من فقدان الدين بنحو نهائي، فضلًا عن فقدان الثّقة في كلّ أولئك الذين ادّعوا أنهم سيقودونهم إلى إلى مجتمع العدالة المنشود.

من وجهة نظر «دراسة الر وح» يمرّ الإنسان المسلم اليوم في حالة اضطراب روحي مماثلة. إذ بين فقدان الثقة في وعود الدين، والخوف من فقدان الدين كخشبة خلاص، ثمة توتّر مدمّر بكل المقاييس. هنا بالذات علينا أن نتفهّم معنى الحاجة إلى استعادة الطمأنينة بالنسبة للإنسان المسلم. يتعلّق الأمر بالحاجة إلى ما كان يسمّى في الفلسفة اليونانية بالأتاراكسيا، والتي هي الحاجة الرّوحيّة الأساسيّة للإنسان، كما انتبهت ونبّهت معظم المدارس الفلسفيّة اليونانيّة والرومانيّة القديمة، ومعها بعض مدارس التصوّف الفلسفي في الإسلام.

من دون الفلسفة لن نفهم أزمات الحضارات، والتي هي أزمات روحية بالأساس، حتى وإن لعبت فيها أسباب كثيرة حربيّة أو اقتصاديّة بعض الأدوار. ومن دون الفلسفة لن ننجح في التعامل مع تلك الأزمات بنحو عقلاني وعملي أيضًا. لكن لطالما حوربت الفلسفة في المجتمعات الإسلامية وتكرّست

فكرة أن من يبحث عن الطمأنينة داخل الفلسفة فقد أخطأ العنوان، وأن دور الفلسفة ليس السكينة وإنما الإزعاج. هنا يتعلّق الأمر بعبارة تُحمل على غير محملها. صحيح أن دور الفلسفة أن تزعج، دورها أن تزعج الجميع وفي كلّ الاتجاهات، دورها أن تزعج السلطة والجموع والثوابت واليقينيات، غير أن الطمأنينة ليست نقيض هذا النوع من الإزعاج، بل هي غايته. ذلك أن الطمأنينة القائمة على الأوهام لا تطمئن، بقدر ما تؤجّل شقاء الروح لكي تفاقمه في الأخير. التطمينات الوهمية مثل المسكنات التي قد تمنح للمريض بعض الشعور بالراحة، لكنّها لا تقدّم علاجًا شافيًا، بل قد تفاقم من حدّة المرض، لا سيما حين يتمّ الإفراط في استعمالها. فضلًا عن ذلك، ثمة توضيح إضافي، أن يكون الفيلسوف مزعجًا فهذا يعني أنه يحرّك العقول الراكدة المستسلمة، ويطلق الحيوية التي تشغل الإنسان في التفكير بوجوده ونفسه بدل الغرق في مسلّمات لا تنتج سوى الركود والعجز. لا يمكن للثوابت واليقينيات والمطلقات أن تحقّق الطمأنينة. بل إنها عكس ذلك تُعيق إرادة النمو لدى الفرد حين لا تأذن له بتحقيق نموّه، فتحتجزه داخل قوالب جامدة حتى يسهل إخضاعه للسلطة أو التقنية. إن التمسك بالثوابت واعتبارها المنقذ لهو أساس الشعور بالتوتّر والاضطراب الذي يصيب الإنسان في روحه. ذلك أن الثوابت سرعان ما تتحوّل إلى عائق أمام النمو الطبيعي والحرّ للذات. فالثوابت عدوّة الحرية، والفلسفة لا تنمو إلا في المجتمعات الطامحة إلى الحرية وبناء القوة التي إن خلت من التشجيع على التفكير تحوّلت إلى قوة متسلطة ومدمّرة.

إن انفتاح المجتمع على التفكير في التنوّع الإنساني، وتنوّع الأفكار، لهو الحاضن للفلسفة التي تتغذّى من هكذا مجتمع وتغذّيه وتغذّي تنوّعه وطمأنيته.

إن مصطلح الأتاراكسيا (الطمأنينة) الذي استعمله الأبيقوريون والرواقيون، استعمله أيضًا تيار فلسفي يوناني آخر بمعانٍ أخرى. أتباع هذا المذهب كانوا يسمّون الشكّاكين، وكان على رأسه بيرون، مؤسّس المذهب.

لقد كان الشكّاكون يعتقدون بأن أساس الطمأنينة هو إزالة أحكام القيمة المطلقة حول الأشياء. إذ إن تعليق الحكم يوفّر ما يشبه مسافة الأمان في علاقة الإنسان بنوائب الدهر. مثال، ليس المرض هو ما يجعلنا متوتّرين، لكن حكمنا على المرض بأنه سيئ، وبأنه لعنة وعقاب وشؤم، هو ما يدفعنا إلى التوتّر. وكذلك هو الحال في تجارب الطلاق والإعفاء والاستقالة والتقاعد والشيخوخة والموت، والتي لا تمنحنا الشعور بالشقاء إلا لأننا نحكم عليها بأنها أفعال سيّئة. والواقع أن كل الأحكام قابلة للتعديل أو إعادة التأويل. هذا هو درس الشكاكين، الذي ليس مجرّد درس في المعرفة، بل هو درس في الحياة.

كتب الفيلسوف الروماني إبكتيتوس وصية يقول فيها: «تذكّر أن من شتمك أو ضربك لم يهِنك، وإنما الذي أهانك هو حكمك بأن هذه الأشياء إهانة. فاعلم إذًا كلما أغضبك أحد أن فكرتك ذاتها هي ما أغضبك» (المختصر). ويقول في استنتاج آخر: «إنك ما إن تمنح لشخص القدرة على إغضابك حتى

تكون قد منحته السطوة عليك، حتى ولو كان خادمك» (المختصر).

ينجم اضطراب الروح عن عدم فهم، أو عن فهم غير صحي، ناجم بدوره عن عدم التفكير، أو عن تفكير غير صحّي. تفكير يهدّد في آخر الأمر صحة الجسد، أو النفس، أو الروح. إن جوهر المشكلة التي تدفعنا إلى هذا الاعتقاد أو ذاك هي مشكلة النظر إلى الحياة والموت، وهل هذه الحياة هي آخر المطاف الذي ينتهي بالموت أم إن الموت شأن آخر. وكل أفكارنا ومواقفنا مرتبطة دائمًا بنظرتنا إلى هذه المشكلة.

ولنحاول أن نختبر هذه الفكرة في أبعد مداها الممكن، أقصد مشكلة الحياة والموت.

هنا أيضًا يمنحنا العقل من خلال نصوص كل من أبيقور، وإبكتيتوس، ولوكريتيوس، وأوريليوس، وبوثيئوس، وغيرهم، أكثر من فرصة لإعادة النظر في موقفنا من الموت، وبنحو يخدم إرادة النمو، والقدرة على الحياة. وهذا هو المطلوب.

بواسطة العقل السليم، ذلك العقل الطبيعي، والبسيط، والمعافى من سطوة الانفعالات السلبية، ومن تدافع الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية، نستطيع النظر إلى الموت بنفس البداهة التي رآه بها الشاعر والفيلسوف الروماني لوكريتيوس حين أنشد:

«الزمن المقبل عقب موتنا مباشرة

هل هناك ما يبدو مخيفًا في ذلك؟ هل ثمة شيء

يبدو محزنًا؟ أليس الموت أكثر أمانًا من النوم؟». (في طبيعة الأشياء)

لربما هناك اعتراض أخير، ماذا لو كانت الحياة قصيرة؟ ماذا لو حلّ الموت قبل الأوان؟ أليس هذا هو الحدث الأكثر سوءًا على الإطلاق؟!

في هذا الباب، كتب الإمبراطور والفيلسوف الروماني ماركوس أوريليوس قولًا بليغًا:

«أيها الإنسان الفاني، لقد عشت كمواطن في هذه المدينة العظيمة. ماذا يُهم إذا كانت هذه الحياة خمسة أعوام أم خمسين؟ على الجميع تسري قوانين المدينة، فما يخيفك في انصرافك من المدينة؟ إن ما يصرفك ليس قاضيًا مستبدًّا أو فاسدًا، إنها الطبيعة ذاتها التي أتت بك. إنها أشبه بمدير الفرقة الذي أشرك ممثلًا كوميديًّا في الرواية وهو يصرفه من المسرح.

– ولكنّي لم أمثّل مشاهدي الخمسة، مثلتُ ثلاثة فقط.

- حقًّا، ولكن في الحياة قد تكون ثلاثة مشاهد هي الرواية كلها». (التأمّلات، الكتاب 12).

بهذه البساطة تنظر الفلسفة إلى الإشكالية الأصعب التي يواجهها الإنسان، فترى فيها جزءًا من طبيعة الأشياء، بعيدة عن قاضٍ مستبدٍّ أو فاسدٍ. بعيدة عن كل أشكال التخويف من الموت وعذاب القبر، والله المتجهّم الذي يحمل دفتر الحساب والعقاب. وبهذه البساطة يرى الفيلسوف أن «الموت أكثر أمانًا من النوم»، كتعبير عن تلك «الطمأنينة».

- 2 -

الرّقص فوق الألغام:

رشاقة رواقيّة

تفكير جيّد يعني حياةً جيّدةً. وحياة جيّدةً تعني تفكيرًا جيّدًا. لا هذا بلا ذاك، ولا ذاك بلا هذا. فكما تتطلّب الحياة الهادئة راحة البال، يتطلّب التفكير الجيّد صفاء الذهن. هذا الأمر يدركه كل الناس بالخبرة اليوميّة وبالحسِّ السّليم. بوسعنا أن نعتبر، بشيء من الاطمئنان، أن صفاء الذهن وراحة البال أمران متلازمان، إذ توفّرُ راحة البال شروط صفاء الذهن، بقدر ما يوفّر صفاء الذهن شروط راحة البال. علاوة على ذلك فإنهما شرطان ضروريان لأجل التفكير الجيّد والحياة الجيدة. لكن من أين نبدأ؟ هل نُغيّر التفكير أم نُغيّر الحياة؟ هل علينا العمل على تنمية التفكير ثم يصير تحسُّن القدرة على الحياة مجرّد تحصيل حاصل، أم علينا العمل على تنمية القدرة على الحياة فيغدو تحسُّن قدرتنا على التفكير مجرّد تفاصيل؟

من حسن حظّنا أننا نملك استنتاجًا واضحًا، سبق إلى صياغته حكيم الفلاسفة منذ الأزمنة القديمة، إبكتيتوس.

قبل أن نستدعي ذلك الحكيم «الأعرج»، الذي لن يأتينا مسرعًا بأي حال من الأحوال، هناك استذكار ضروري، إذ ثمة ثلاثة مستويات لا يجوز الخلط بينها:

أولًا، هناك ما يمكننا وصفه بالحياة الجيّدة؛

ثانيًا، هناك ما يمكننا وصفه بالنظرة الجيّدة إلى الحياة؛

ثالثًا، هناك ما يمكننا وصفه بالقدرة الجيّدة على الحياة.

هكذا، ومن دون أدنى شك، سيبدو الفرق واضحًا بين الجهد الرامي إلى تحسين الحياة من جهة أولى (تطوير البنية التحتيّة، والوسائل التقنية، والدخل الفردي، إلخ)، والجهد الرامي إلى تحسين النظرة إلى الحياة من جهة ثانية (تطوير النظرة العلمية، والنظرة الأخلاقية، والنظرة الجمالية، إلخ)، والجهد الرامي إلى تحسين القدرة على الحياة من جهة ثالثة (وهنا نحتاج إلى الحكمة، أو ما يسمى أحيانًا الفلسفة العمليّة).

على أن اهتمامنا غالبًا ما ينصبّ على تحسين الحياة حصرًا، والذي نعبّر عنه أحيانًا بالمطالبة والاحتجاج. في المقابل، نادرًا ما نولي الاهتمام إلى تحسين نظرتنا إلى الحياة، بل قد نقاوم الأمر بشدّة. أما القدرة على الحياة، فمن الراجح أن تبقى ضمن اللامفكَّر فيه. ذلك أننا في كل أحوالنا نفترض سلفًا ومسبقًا بأن نظرتنا إلى الحياة لا بأس بها، وأن قدرتنا على الحياة جيّدة، وفي أسوأ الأحوال لا تسوء سوى أحوال الحياة من حولنا.

لسنا ننكر أن العمل على تحسين الحياة يظلّ نضالًا مشروعًا، لكنه بطيء في كل أحواله، بطيء حتى إبّان ما يسمى اللحظات الثورية في التاريخ، بطيء إلى درجة أنه لا يُقاس بأعمارنا، ويتطلّب الأمر تراكمًا

يستغرق عقودًا طويلة من الزمن. سنحتاج في ذلك بلا شك إلى نفَس تاريخي طويل جدًّا. فمن أين لنا بمثل ذلك النفَس حين نكون فاقدين أصلًا للقدرة على الحياة؟ دعنا نطرح سؤالًا لا يخلو من إحراج سياسي: أليست القدرة على الحياة هي أكثر ما يفتقد إليه مناضلو الحركات التقدّمية في عالم اليوم، حتى وإن ادّعى معظمهم أو تظاهر بالعكس؟

في كل الظروف لا تتوقّف جودة الحياة على قرارات الذات، والتي هي ذاتٌ سريعةٌ إلى الزوال في آخر المطاف. لذلك فإن الظنّ بأنه يمكن الاهتمام بتحسين الحياة، على حساب تحسين نظرتنا إلى الحياة، وبالأحرى على حساب تحسين قدرتنا على الحياة، لهو خطأ قاتل في جدول الأولويات، حتى بالنسبة لأولئك الذين يرفعون شعار «من أجل عالم أفضل». ذلك الخطأ هو أحد مصادر الاضطراب الروحي الذي يهدّد السلام الداخلي للشخص، ومن ثم يهدّد السلم الأهلي للمجتمعات أيضًا. بكل تأكيد ثمة علاقة بين السلام النفسي والسلام الاجتماعي. وعلى ذلك الأساس كان أبيقور يقول: إن «الإنسان الذي يمتلك راحة النفس لا يزعج نفسه ولا غيره» (الحكم الفاتيكانية).

لا يندرج تغيير الحياة ضمن الأمور التي تتوقّف علينا بالضرورة. وتلك هي المعادلة التي يوضحها إبكتيتوس على النحو التالي: «من الأشياء ما هو في قدرتنا، ومنها ما ليس في قدرتنا. فممّا يتعلّق بقدرتنا: أفكارنا ونوازعنا ورغباتنا ونفورنا... وممّا لا يتعلّق بقدرتنا: أبداننا وأملاكنا وسمعتنا ومناصبنا... أما الأشياء التي في قدرتنا فنحن بطبيعتنا أحرار فيها... وأما الأشياء التي ليست في مقدورنا فهي هشّة وعبودية وعرضة للمنع وأمرها موكول لغيرنا» (المختصر). ذلك أن «مَنْ يريد أن يكون حرًّا فليكف عن أن يرغب في أي شيء أو يتجنّب أي شيء في قدرة غيره. وإلا فإنه يكون لا محالة عبدًا» (المختصر). فـ«ليس ثمة غير طريق واحد إلى الحرّية: أن تضرب صفحًا عما ليس في قدرتك» (المختصر). لذلك فـ«صفة الجاهل وإمارته أنه لا يرتقب النفع ولا الضرر من نفسه بل من الأشياء الخارجية» (المختصر).

هنا يبدو الأمر واضحًا، عندما نضع كل آمالنا على الأمور التي لا تتوقّف علينا فإننا نقع مباشرة في العبودية أو الإحباط، ومن ثم الشقاء، فنغدو فاقدين للقدرة على الحياة.

بلا شك يبقى تحسين الحياة مطلبًا مشروعًا، أو حلمًا جميلًا على أقل تقدير، لكن الأكثر أهمية بالنسبة للحياة، هو القدرة على الحياة. إنها القدرة التي يجب ألا يفقدها المرء بصرف النظر عن ظروفه المعيشية ومعاركه اليومية.

ليس هنالك سوى مرضٍ واحدٍ يمكنه أن يدمّر الحياة، ويدمّر الحضارة، ويدمّر النوع البشري، إنه مرض العجز عن الحياة، لا سيما حين يتّخذ المرض طابعًا وراثيًّا واجتماعيًّا، فينتقل عبر التنشئة، والتربية، والثقافة، والقيم.

غير أن تحسين القدرة على الحياة يستدعي تحسين القدرة على التفكير أولًا، طالما أن أصل اضطراب الروح هو اضطراب الفكر. لذلك يجب ألا يأتي الرهان على تغيير الأشياء على حساب الرهان على تغيير آرائنا حول الأشياء. لا سيما حين يتعلّق الأمر بالأشياء التي لا تتوقّف علينا، والتي يجب التركيز على تغيير آرائنا حولها، حفاظًا على صحة الجسد والنفس والروح، بمعنى صحة الكينونة.

أعطي مثالًا واردًا، لنفترض أن الطائرة التي سأقلّها قد تأخّرت عن موعد الإقلاع لأسباب فنّية. وبعد أكثر من ساعة من الانتظار طلب منا الانتقال إلى طائرة أخرى. على الأرجح سأشعر بالسخط والغضب طالما لا أفكّر حينها إلا في التأخّر عن موعد الوصول. لكن لو أن الطائرة قامت بعد ساعة من إقلاعها بهبوط اضطراري لأسباب فنية، فلن أشعر بالسخط والغضب، بل سأشعر بالرضا والامتنان. فما الفرق بين الحالتين طالما التأخّر حاصل في كلتا الحالتين، والأسباب الفنية قد تكون هي نفسها؟ لماذا شعرت في الحالة الأولى بالسخط والغضب، وأما في الحالة الثانية فقد شعرت بالرضا والامتنان؟ الفرق أني في الحالة الأولى تصوّرت فعل التأخّر على النحو التالي: طالما هدفي الوصول في الموعد فالتأخر سيّئ بصرف النظر عن أسبابه. أما في الحالة الثانية، فقد تمّ التحليق في السماء، ومن ثم تغيّر تركيزي الذهني من الرغبة في الوصول في الموعد، إلى الرغبة في الوصول بسلام. لذلك سأتصوّر فعل التأخّر في هذه الحالة على النحو التالي: طالما هدفي أن أصل سالمًا فالتأخر من أجل السلامة أمرٌ جيّدٌ. الفرق إذًا ليس في فعل التأخّر ذاته، وإنما في تأويلي لفعل التأخّر، والذي تغيّر بعد أن تبدّل محور تركيزي الذهني بين لحظة ما قبل الانطلاق ولحظة ما بعد التحليق.

مثالٌ ثانٍ، قد ينتاب الزوج، وأنا أقصد الزوجة أيضًا، شعور بالغضب حين يهاتف أحدهما الآخر فلا يردّ. بيد أن الشعور بالغضب سيكون ناجمًا في الأخير عن تأويل سيّئ للموقف. وهو التأويل الذي قد يصبح – حين يسوء المزاج – بالغ السوء أيضًا، لا سيما حين يشتغل الخيال بأسلوب غير صحّي، أو متشكّك، أو تكون غرائز الانحطاط سيّدة الموقف. والواقع أن طريقة اشتغال الخيال لها تأثير كبير على صحة الكينونة. لذلك بوسعي دومًا أن أنسج بنفسي الخيال الذي يبعدني عن الانفعالات السلبية، ويحفظ صحة كينونتي. وهو ما يتطلّب تمارين يومية.

في واقع الحال، لا تسوء الأحوال وإنما تسوء نظرتنا إلى الأحوال. لا يوجد في الحياة ما هو سيّئ عدا أفكارنا حول الحياة. إذ إن أفكارنا حول الأشياء أشدّ تأثيرًا على سعادتنا من الأشياء نفسها، بل هي أشدّ تأثيرًا على نوع الحياة التي نحياها. ذلك أن الأفكار سرعان ما تصبح مشاعر، قبل أن تصبح المشاعر تصرّفات في آخر المطاف.

مرّة أخرى، لا ننكر بأن تغيير ظروف الحياة قد يندرج ضمن البرامج الكبرى والمشاريع السياسيّة الجماعيّة، والتي تساهم فيها عدة أجيال متتالية، لسنا ننكر ذلك. غير أن تغيير الحياة لا يتوقّف علينا في

آخر التحليل إلا في حدود ضئيلة جدًّا، وأحيانًا تصبح ضئيلة إلى حدِّ أنّها قد تكون منعدمة في بعض الأحيان. إن تحسين الظروف الموضوعية للحياة لهو من بين القضايا التي لا تتوقّف على الجميع إلّا لأنّها لا تتوقّف على أي أحد. لست أشكّ في أن كلمة «الجميع» تعني أحيانًا «لا أحد» عندما تقال بلباقة سياسية. لكل ذلك نلاحظ أن الثورات قليلة في تاريخ الشعوب، وأن معظمها ثورات فاشلة، أو مجهَضة، أو مغدورة. وبالأحرى فإن الثورات التي قد توصف بالناجحة لم تكن سوى استثناءات نادرة في مجرى تاريخ البشرية.

الخيار واضح، فقط علينا أن نبدأ من حيث يجب ويمكن البدء. علينا أن نبدأ من مجال سيادتنا وهو المجال الذي تتوقّف علينا: آراؤنا، مواقفنا، انطباعاتنا، تصوّراتنا، مفاهيمنا، إلخ. وبهذا النحو نكون أمام المدخل الأساسي إلى تحسين قدرتنا على الحياة. تحديدًا بوسعنا أن نبدأ من تغيير طريقة تفكيرنا.

بكل بساطة نقول، إننا لا نستطيع تغيير العالم كما ينبغي، لكننا نستطيع تغيير نظرتنا إلى العالم كما ينبغي، وبالنحو الذي يمنحنا قدرة أفضل على الحياة. هذا ما يتسنى لكل واحد منا أن يفعله بكل سلاسة واستقلالية.

هنا يكون للتأمل معناه الاصطلاحي الأكثر دقة. أن نتأمّل، معناه أن نبحث عن ممكنات الأمل، ليس في العالم الخارجي الذي يظلّ خارج نطاق سيطرتنا ولا تتوقّف أشياؤه علينا إلا في حدود ضئيلة، وإنما داخل ذواتنا بالذّات، وعبر التأمّل نتمرّن على تطوير مهارة التفكير النقدي الهادئ والمتحرّر من سطوة الانفعالات السلبية، والذي يكون، من ثم، معافى من أعراض التوتّر والاضطراب. إن إمكانية التأمّل تعني إمكانية العيش بأسلوب صحّي وسليم، وتعني تعلّم مهارة التفكير والتدبير. يقول آلان: «يجب على التفكير أن يسافر ويتأمّل إذا أراد للجسم أن يكون بخير» (خواطر حول السعادة). غير أن سفر التأمل هو سفر العقل إلى أغوار ذاته لإعادة النظر في تصوراته ومفاهيمه. هنا يكمن الدرس الأساسي لتاريخ الفلسفة منذ سقراط إلى غاية اليوم.

التفكير الجيد والحياة الجيّدة متلازمان. غير أن تحسين ظروف الحياة غير ميسَّر إلا في حدود ضئيلة ومحبطة على العموم. جنة الأرض حلم طويل المدى والأمد، قد يستغرق قرونًا وربما أكثر. هذا «محبط» طالما أعمارنا قصيرة جدًّا. ما العمل؟ الخيار المتاح أن نغيّر أسلوب تفكيرنا طالما أن أسلوب تفكيرنا هو العامل الأساسي في الشقاء. أساس الحلّ دائمًا هو أن نعيد النظر في طريقة تفكيرنا في المشكلة. وهذا أكثر شيء ننساه حين نطرح السؤال: ما الحلّ؟

حين لا نشعر بالخوف، ولا نشعر بالحزن، ولا نشعر بالغضب، ولا نشعر بالأسى ولا الحقد ولا الأسف، وحين لا ينتابنا أي شعور سيّئ، فهذا معناه أن ليس هناك أي مشكلة. لا مشكلة في الأخير

إلا ما نعتبره مشكلة. ما معنى ذلك؟ معناه أن بداية الحلّ – حين نريد التفكير في الحلّ – هي أن نعيد التفكير في المشكلة، أن نعيد التفكير في طريقة تفكيرنا في المشكلة، أن نفكّر في صيغتها وصياغتها، أن نفكّر في فهمنا وتصوّرنا لها، أن نعيد بناء تأويلنا لها. بداية الحلّ أن نبحث عن الحلّ داخل مفاهيمنا وآرائنا وتصوّراتنا للمشكلة، أي داخل ذواتنا بالذات. فالجذع المشترك لكل المشكلات هو مشكلة العلاقة مع الذات.

كتب الإمبراطور والفيلسوف الروماني ماركوس أوريليوس، يقول: «تذكّر أن ملكة الرأي هي كل شيء، وأن رأيك بيدك. امحُ رأيك إذا شئت، وستجد السكينة. ستكون كالبحّار الذي يدور حول رأس الأرض، فيجد ماء هادئًا، وخليجًا ساجيًا بلا أمواج». (التأملات، الكتاب 12).

– 3 –

إنهاء تمرّد الرغبات:

تكتيك أبيقوري

في بعض منتديات مواقع التواصل الاجتماعي، أو ضمن مجموعات التعارف – لا سيما وسط مجموعات غربيّة – قد نصادف شخصًا يُعرِّف نفسه بأنه أبيقوري épicurien، ولعلّنا نتساءل عمَّ يقصده؟ أحيانًا يتعلّق الأمر بشخص يدرك ما يعنيه الانتساب إلى أبيقور من حياة بسيطة وعيش آمن. غير أن الأمر ليس كذلك على الدوام. أحيانًا أخرى قد يتعلّق الأمر بشخص لا يعرف عن الأبيقورية سوى الصورة النمطية الشائعة في المخيال الأوروبي الشعبي منذ العصر الوسيط. حيث يبدو الأبيقوريون أشخاصًا غارقين طول الوقت في ملذّات وشهوات لا حدود لها ولا ضوابط. وهو التشويه الذي يستهوي خيال البعض، حتى إنّ بعضهم الآخر يضيف إلى ذلك كلّه – لا سيما إن كان يعيش في بحبوحة من العيش – متع الاستهلاك والتملّك في المجتمع الرأسمالي الحديث، فيحصل بالتالي على خليط مذهل من البذخ والإسراف والتبذير، يسمّيه في الأخير الأبيقورية.

هنا يتطلّب الأمر تصحيحًا لبعض المفاهيم.

فما الأبيقورية؟

الأبيقورية فلسفة عملية تتبنّى أسلوب عيش بسيط، هادئ، وحكيم. على هذا النحو عاش أبيقور طيلة حياته، وبهذا أوصى تلاميذه، وعلى أساسه صاغ رسائله وحِكمه. وكل ذلك بعيد – كلّ البعد – عن السمعة التي تعرَّضت لإساءة بليغة إبّان العصر الوسيط.

ما الذي تقوله الأبيقورية للإنسان؟ بل ما الذي تقوله عن الإنسان؟

عكس الرأي الشائع – عكسه تمامًا – تحاول الأبيقورية العمل على تحسين قدرة الإنسان على العيش، وذلك (أوّلًا) وفق أسلوب طبيعي وصحي، يحافظ على صحة الجسد والنفس والروح، تبعًا لتصوّر مؤسّس الفلسفة الأبيقورية، أبيقور؛ و(ثانيًا) وفق أسلوب حيوي، يلبي الحاجة إلى النمو، تبعًا لتصوّر ممثل الأبيقورية في العصر الحديث، سبينوزا.

فما هي المساهمة التي تقدّمها الأبيقورية لأجل تحسين قدرة الإنسان على الحياة؟

في سبيل تقريب الإجابة يمكننا البدء باستنتاج متّفَق عليه:

من بين عوامل الشقاء الوجودي للإنسان أن رغباته لا تُعَدّ ولا تحَدّ، وما إن تتحقّق الرغبة الواحدة حتى تضمحلّ وتختفي، فيضطرّ في كل مرة إلى البحث عن رغبات جديدة، مثل طفل يطارد فقاعات الصابون

المتطايرة في الهواء، ما إن يمسك بواحدة حتى تتلاشى فيركض خلف أخرى. على المنوال نفسه، وعلى سبيل المثال، يكافح الإنسان لتحقيق رغبته بالزواج بمن يحبّ، وما إن تتحقّق له الرغبة حتى تروح تلك الأحاسيس تتغيّر ويتراجع الشغف لتصبح الحياة خالية تمامًا من المشاعر الأولى التي كانت مليئة باللهفة والانجذاب، ولا تترك سوى الملل الذي يتحوّل في غالب الأحيان إلى رضى بحياة مدارها الأسرة والعائلة والأولاد، ولولا ذلك لن يستمرّ الزواج، وإذا استمرّ فلا يخلّف غير المرارة. وقد يبحث (أو تبحث) عن حياة أخرى خارج الحياة الزوجية. وهكذا دواليك. أو قد يكافح الشخص طوال حياته من أجل بلوغ منصب معيّن، لكنه ما إن يبلغه حتى يتحوّل همّه إلى منصب أعلى، وإن لم يستطع الوصول إليه يفقد تلك الرغبة التي كانت تدفعه إلى الكفاح ويحلّ الملل. عدم تحقّق الرغبة يسبّب الشعور بألم الحرمان، غير أن تحقّق الرغبة يسبب الشعور بمرارة الملل. هنا الورطة.

إنها الورطة التي عبّر عنها الشاعر والفيلسوف الروماني لوكريتيوس، في ملحمته الشهيرة، حين أنشد:

«ما دام ما نرغب فيه ليس بحوزتنا،

فإن هذا الشيء يبدو أنه يفوق كل ما عداه.

وعندما نستحوذ عليه فإننا نرغب في شيء آخر بعد ذلك،

وهكذا يتملّكنا ظمأ للحياة لا يرتوي، وتظل أفواهنا فاغرة على الدوام» (في طبيعة الأشياء).

بعد كل هذا، هل ثمة فرصة لتحقيق صفاء الذهن وراحة البال؟

طلبًا للاطمئنان نؤكّد ابتداء بأن الإجابة الأبيقورية هي نعم بالخط الكبير. غير أن فسحة الطمأنينة تكمن في تلك المسافة الحرجة والفاصلة بين تحقّق الرغبة وعدم تحقّقها، إنها – مثلًا – تلك المسافة الفاصلة بين الشهوة والرعشة، بين الشهيّة والشبع، بين المعرفة والجهل، بين الطموح والتقاعس، بين التفكير والركون.. إنها في كل الأحوال مسافة الرحلة حيث تكون الحكاية ممكنة، والمغامرة ممكنة، والحياة ممكنة. سنحتاج بكلّ تأكيد إلى سياسة خاصّة للرغبات، وذلك – حتى نكون عمليين – من حيث:

أولًا، تقدير المسافة الزمنية الكافية لكي تكون هناك حكاية تستحقّ أن تُعاش. وهو الأمر الذي تحاول قصص العشق أن تستوفيه. ليست الرومانسية سوى المسافة الفاصلة بين ولادة الرغبة من جهة، وتحقّقها الذي يعني موتها من جهة ثانية. إذا كانت «السرعة تقتل» كما يُقال، فالعبارة تصدق أكثر ما تصدق على السرعة في تحقيق الرغبات. وربما هنا أصل العبارة. لذلك كان تحقّق الرغبة هو نهاية الحكاية، أي الموت. وموت رغبة يولّد رغبة أخرى. أما من يعيش حياته من أجل رغبة واحدة تتمحور حولها حياته، فإنه يفقد حياته حين تتحقّق تلك الرغبة، ولهذا السبب تفضّل العديد من التجارب الأدبيّة والصوفيّة

تأجيل الوصول إلى أجل غير مسمى؛ طالما تكمن المتعة الحقيقيّة للفراشات - كمثال صوفي - في مسافة الطريق نحو الشمعة، أما الوصول فهو نهاية الرقصة، الاحتراق.

ثانيًا، تقدير الإمكانيات المناسبة، مع حسابات الربح والخسارة في كل رحلة نحو تحقيق الرغبة. ذلك أن المغامرات العاطفيّة تكون ضحيّة التهوّر في بعض الحالات، وتكون نتيجتها غياب الرغبة التي تحقّقت باندفاعة تجعل كل واحد من الطرفين يخسر حرّيته الشخصية وكرامته الإنسانيّة، وتنتهي إما بمأساة وندامة لا سيما عندما يجتمع الفشل العاطفي مع التثبيت الليبيدي، أو بحياة مملّة ليس فيها شيء من الرغبة ولا الاندفاع. هنا يكمن «مرض الحبّ» كما يشخِّصه الشاعر الأبيقوري لوكريتيوس ببراعة في قصيدته الملحمية (في طبيعة الأشياء). وسنعود إليها لاحقًا.

بكلِّ تأكيد، يحتاج الهامش الضئيل من السعادة إلى الكثير من الحكمة. وما الحكمة سوى الحبِّ المعافى والعقل السليم حين يجتمعان في جسدٍ واحدٍ. الحبّ هو المظهر الأساسي للرغبة، إنه الإيروس بلغة التحليل النفسي المستوحاة من الأسطورة الإغريقية. وأما العقل فهو المظهر الأساسي للقياس والحساب، قياس المسافات وحساب الربح والخسارة. إنه اللوغوس بلغة الفلسفة المستوحاة بدورها من الأسطورة الإغريقية. لذلك ليس مصادفة أن يكون الجذر الاصطلاحي للعقل باللغة اللاتينية يعني الحساب أيضًا.

لقاء الحب والعقل معادلة صعبة لكنّها ممكنة حين يكون الحب معافى والعقل سليمًا. هنا يكمن الدرس الأساسي للأبيقورية.

بالنسبة لأبيقور ينجم اضطراب الروح عن أمرين: الخوف الوجودي من جهة أولى، والرغبات التي لا تهدأ من جهة ثانية.

أما الخوف فمن الواجب التخلّص منه كلّيًا عن طريق المعرفة، حيث إن أصل الخوف بالنسبة لأبيقور هو الجهل. إذ يقول في إحدى حكمه: «إن من لا يستقصي طبيعة الكون، ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرّد من الخوف الذي تُحدِثه فيه الأشياء الأكثر أهمّية» (الحكم الأساسية). ذلك أن الجهل بطبيعة الأشياء هو العامل الأساسي للخوف: نخاف من الظلام لأننا لا نرى فيه شيئًا، نخاف من الكون لأننا لا نعرف ما فيه، نخاف من الموت لأننا لا نعلم ما يحدث فيه، وقد كانت القبائل البدائية تخاف من صوت الرعد لأنها لم تكن تعرف ما طبيعة ذلك الصوت المدوّي؟!»، إلخ. لهذا السبب، ولأننا يجب أن نعرف طبيعة الأشياء حتى نهزم الخوف، اختار لوكريتيوس عبارة (في طبيعة الأشياء) عنوانًا لملحمته سابقة الذكر.

في المقابل، يظلّ تدبير الرغبات معضلة لا تقلّ صعوبة عن معضلة تدبير الانفعالات، وذلك لغاية تحقيق الأمن الروحي، والسّلام الداخلي. هذا ما انتبه إليه أبيقور، وأولاه أهمية قصوى.

في (الحكم الفاتيكانية) يصنّف أبيقور الرغبات إلى ثلاثة أنواع:

أولًا، هناك رغبات طبيعيّة وضروريّة:

هذا النوع من الرغبات بعضه ضروري للسعادة (مثل ممارسة الجنس مثلًا - والأمثلة من عندي -)، وبعضه ضروريٌّ لسكينة الجسم (مثل النوم أثناء الليل، والدفء أوقات البرد)، والبعض الآخر ضروري للحياة كلها (مثل شرب الماء بسبب العطش، وتناول الغذاء بسبب الجوع)، وهي في الأحوال الطبيعية في متناول الغالبية العظمى من الناس.

ثانيًا، هناك رغبات طبيعيّة وغير ضروريّة:

هذا النوع من الرغبات ليس سيّئًا طالما أنه طبيعي، لكنه يحتاج إلى حسابات الربح والخسارة، وبالتالي حسابات العقل إذًا.

مثال أوّل، الرغبة في السفر رغبة طبيعيّة لدى الإنسان، غير أنها ليست ضروريّة دائمًا، ويَحسُن التحكّم فيها تبعاً للظروف والإمكانيات والأحوال، وإلا سيغدو الأمر مجرّد تسكع وتيهان. مثل المجاذيب حين يلبّون نداء رغبة طبيعية بالفعل غير أنهم يلبونها خارج حسابات العقل. ومع أنه يُقال إن المجذوب هو أكثر الأشخاص تعبيرًا عن حقيقة الإنسان، أي الإنسان خارج كل الحسابات!؟ غير أننا نعلم بالمعاينة أن صدى الشقاء الإنساني أكثر وضوحًا في ملامحهم وردود أفعالهم. وهذه حجّة للأبيقوريين، وحجّة لنا أيضًا.

مثالٌ ثانٍ، الرغبة في جمع ما نسمّيه الكماليات، فامتلاك خمس سيارات بأحجام وأنواع مختلفة قد يكون رغبة طبيعية لدى كثيرين من الناس، لكنّها رغبة غير ضروريّة لأن الإنسان لا يحتاج إلى هذا العدد من السيارات لأجل تنقّلاته.

مثال آخر، إن لدى البشر من الجنسين الكثير من الهوامات الجنسية إلا أنها غير ضرورية في كل الأحوال، بحيث لا تمثّل ضرورة مطلقة بالنّسبة للصحّة والنّمو، وبهذا النحو تتمّ عقلنتها أحيانًا، أو كبتها أحيانًا أخرى، وهذا بالطبع يحصل تبعًا للتقديرات المتعلّقة بالكرامة والصحة والسعادة والعيش الآمن. ما يعني حسابات العقل في آخر المطاف.

يقول أبيقور بلغة واضحة: «كل الرغبات التي لا ينجم عن عدم إشباعها ألم تبقى رغبات غير ضرورية، ويسهل كبتها إذا كان تحقيقها عسيرًا، أو بدا لنا أنها قد تلحق بنا ضررًا» (الحكم الأساسيّة).

ثالثًا، هناك رغبات لا هي طبيعيّة ولا هي ضروريّة:

إنها كما يقول عنها أبيقور، ناجمة عن رأي باطل (الحكم الفاتيكانية). مثل الثروة والسلطة والشهرة وغيرها. هذا النوع من الرغبات مجرّد أوهام يجب التخلّص منها، أو على الأقل يجب التعامل معها بحذرٍ شديدٍ لأنها تمثّل خطرًا على صحّة الكينونة. وبلا شكّ تمثّل الرغبة في الوصول إلى السلطة النموذج الأكثر دراماتيكية لإحدى أشد الرغبات خطورة في تاريخ البشرية. هنا أيضا تكون الديمقراطية محاولة للتدبير العقلاني الآمن لرغبة غير آمنة بالأساس هي الرغبة في السلطة.

كيف يجب أن ندبّر رغباتنا؟

الإجابة الأبيقورية هي التركيز على معيار الشعور باللذة. مرّة أخرى، بعيدًا عن الأوهام، فإن المقصود بالشعور باللذّة ليس شيئًا آخر سوى غياب الإحساس بالألم بحسب أبيقور وسائر الأبيقوريين. الشعور باللذّة هو الشعور الطبيعي للإنسان حين لا يحسّ بأي ألم جسدي أو نفسي، فيكون قادرًا على الاستمتاع بأبسط الأمور، مثل نسمة الهواء وهي تداعب وجهه، كما جاء في بعض الوصايا الأبيقورية. يوضح أبيقور كل ذلك بالقول: «اللذّة التي نقصدها هي التي تتميّز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس» (رسالة إلى مينيسي). ليست السعادة الأبيقورية سوى القدرة على الاستمتاع بالأشياء الطبيعية، البسيطة والمتاحة: نسيم الصباح، مشهد الغروب، ضحكة رضيع، إلخ. بهذا المعنى فإن «الثراء الموافق للطبيعة محدود وسهل المنال» (الحكم الأساسية).

هكذا يوضح أبيقور في إحدى رسائله، بما يكفي:

«لذلك نقول إن اللذّة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأوّل الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنّبه، وهي أخيرًا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارًا للخير الحاصل لنا. ولما كانت اللذّة هي الخير الرئيسي والطبيعي، فإننا لا نبحث عن أيّ لذة كانت بل نحن نتنازل أحيانًا عن لذات كثيرة نظرًا لما تخلّفه من إزعاج، كما أننا نفضّل عليها آلامًا شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح، بعد مكابدتها طويلًا، بالفوز بلذّة أعظم. وعلى هذا

الأساس فإن كل لذّة هي في ذاتها خير، إلا أنه لا ينبغي أن نبحث عن كل اللذّات. وفي السياق نفسه كلّ ألم هو شرّ، إلا أنه لا ينبغي أن نتجنّب كل ألم، وبأي ثمن. أيًّا كان الأمر يجب أن نحسم أمر القرار في كل ذلك انطلاقًا من الفحص الدقيق لما هو مفيد ولما هو ضارّ، ومن المقارنة بينهما إذ تجدنا أحيانًا ننظر إلى الخير كما لو كان شرًّا، وإلى الشرّ كما لو كان خيرًا» (رسالة إلى مينيسي).

يعتمد الأسلوب الأبيقوري في تدبير الرغبات على التكتيك التالي:

أولًا، «ينبغي أن أطرح على نفسي في ما يتعلّق بكل رغبة السؤال التالي: ما عساني أغنمه إذا ما أشبعت هذه الرغبة، وماذا يحصل لي إن لم أشبعها؟» (الحكم الفاتيكانية).

ثانيًا، «لا يجب إكراه الطبيعة وإنما إقناعها. هذا هو الأسلوب الذي علينا أن نسلكه في إشباع الرغبات الضرورية، وأيضًا إشباع الرغبات الطبيعية إن كانت غير ضارة، وكبت الرغبات المضرّة» (الحكم الفاتيكانية).

ثالثًا، لا يجب التفريط في معيار الصحة، والمقصود صحة الجسم والنفس والروح. إذ يقول أبيقور: «التعوّد على العيش البسيط والقنوع لهو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيّدة... وهو أخيرًا ما يجعلنا لا نخشى تقلّبات الدهر». (رسالة إلى مينيسي). وبمزيد من التوضيح يقول: «إن القول السديد في الرغبات هو الذي يردّ كل مَيْلٍ أو نفورٍ إلى سلامة الجسم وسكينة النفس، إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة بالفعل. فأفعالنا كلّها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف، وحالما يتحقّق ذلك يضعف هيجان النفس». (رسالة إلى مينيسي). وهذا ما يقصده سبينوزا عندما يقول: «علينا ألّا نرغب في المال ولا في أي خير مادي آخر إلا بقدر ما يفيدنا في حفظ حياتنا وصحّتنا». (رسالة في إصلاح العقل).

القدرة على الاستمتاع بالحياة بنحو طبيعي وعقلاني، وتجنّب أسباب الألم بقدر الإمكان، والتحرّر من مشاعر الخوف من الطبيعة، والكون، والغيب، والمجهول، ذلك هو أساس الأمن الروحي من وجهة نظر الفلسفة الأبيقورية.

إن مقوّمات العيش الحكيم كما يكرّرها أبيقور في حِكَمه ورسائله، هي ثلاثة: الحكمة، النزاهة، والعدالة. مثلًا، في (الحِكَم الأساسية) يقول: «لا يمكن العيش في سعادة من دون العيش بحكمة ونزاهة وعدل». وفي (رسالة إلى مينيسي) يقول: «لا يمكننا أن نكون سعداء من دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين». وفي (الحكم الفاتيكانية) يقول: «لا يمكن العيش في سعادة من دون العيش بحكمة ونزاهة وعدل». مقوّمات العيش الحكيم هي نفسها إذًا، بالترتيب نفسه، وبالإلحاح نفسه: العيش الحكيم، والسلوك النزيه، والحياة العادلة.

أولًا، ما الذي يقصده أبيقور بالعيش الحكيم؟

يؤكّد كل من أبيقور في رسائله وحكمه، ولوكريتيوس في قصيدته الشارحة لأفكار أبيقور (في طبيعة الأشياء)، بأن العيش الحكيم هو العيش بلا خوف من أي شيء، سواء تعلّق الأمر بالخوف من الوجود، أو الزمان، أو الآلهة، أو الموت، أو القدر، أو غير ذلك. لكنّه يلحّ أيضًا على أن العيش الحكيم هو أسلوب حياة يتحرّر فيه الإنسان من سطوة الانفعالات السلبية، فلا يغضب على أي شيء، ولا يأسف من أي شيء، ولا يترك الانفعالات السلبية التي تهدّد الصحة وتعيق النمو، وتسطو عليه، ويكون بعد كل ذلك قادرًا على مواجهة أشد الآلام قسوة بواسطة التأمّل.

ثانيًا، ما الذي يقصده أبيقور بالسلوك النزيه؟

يؤكّد أبيقور أيضًا بأن الإنسان الحكيم يعيش وفق سلوك نزيه، بمعنى أنه يكون متصالحًا مع ذاته في كلّ أحواله، ومتصالحًا مع نفسه كلّ أحوالها، يكون صادقًا مع ذاته، إذ يكون هو هو، كما هو بالذّات. فلا يمارس إلا قناعاته بوضوح وشفافية، ولا يعيش منفصمًا بوجهين، وجه للعلن ووجه في الخفاء. وكما يقول بلغة بسيطة: «لا ترتكب في حياتك شيئًا يجعلك تخجل من أن يعلم غيرك به» (الحكم الفاتيكانية).

ثالثًا، ما الذي يقصده أبيقور بالحياة العادلة؟

يؤكّد أبيقور بأن الإنسان الحكيم هو أيضًا إنسان عادل في كل علاقاته، منصِفٌ في كل آرائه، متوازنٌ في كل أحكامه. ذلك أن «الحياة العادلة خالية تمامًا من الاضطراب» (الحكم الفاتيكانية). وهو ما سبق أن بيّنه أفلاطون في (الجمهورية) حين ربط بين الطغيان والشقاء، وكتب شرحًا مستفيضًا يعتبر فيه أن الطاغية هو أتعس الناس، بل يفوق شقاؤه شقاء سائر الناس لأنه عاجز - بالأولى - عن حكم نفسه، وهم يحتاج إلى العلاج بنحو مستعجل (الجمهورية، الكتاب 9).

هناك سؤال بالمناسبة: هل خلود النفس ضروري لأجل سكينة النفس كما يرى أفلاطون؟

حين يقترن وعد الخلود بالخوف من أهوال العالم الأخروي فإن ذلك التصوّر قد يصبح عاملًا أساسيًّا من عوامل شقاء الإنسان المتديّن. هذا الاستنتاج يؤكّده أفلاطون نفسه، والذي لأجل ذلك نراه يطلب

من الشعراء الملحميين الكفّ عن تصوير العالم الآخر بصور مرعبة تبعث على الخوف، والحزن، وانعدام المروءة (الجمهورية، الكتاب 3).

لكن ماذا عن الخوف من العدم؟

هذا أيضا مجرّد وهم يبدّده شاعر ملحمي آخر، غير أنه – هذه المرّة – شاعر روماني استفاد من التراث الفلسفي اليوناني الذي سبقه. يتعلّق الأمر مرّة أخرى بلوكريتيوس، حين أنشد:

«علينا أن ندرك أنه لا يوجد ما يجب خشيته بعد الموت،

فالإنسان غير الموجود أصلًا لا يمكنه أن يشقى، فليس هناك أي فرق بين أن يكون الإنسان قد وُلد في وقت سابق أو لم يولد، ما دام الموت الخالد سيقضي على حياته الفانية.

وعلى ذلك عندما ترى إنسانًا مستاء من قدَرِه، إذ إنه بعد الموت إما أنه سيتحلّل مع جسده المستلقي في القبر، وإما يهلك فوق مشاعل المحرقة، أو بفكوك الحيوانات الضارية، كن واثقًا من إنه لا يقول الحق، وأن خوفًا ما يقطن في أعماق قلبه، على الرغم من أنه هو نفسه ينكر اعتقاده بأنه سيكون قادرًا على الشعور بأي إحساس عقب الموت؛ لأنه بحسب اعتقادي لا يؤمن بما يتظاهر الإيمان به، فهو لا يريد أن يقتلع نفسه من الحياة ولن ينسحب منها، وهو من دون أن يشعر يريد أن يجعل جزءًا منه على قيد الحياة، لأن مثل هذا الإنسان عندما يتخيّل أثناء حياته أن جسده بعد موته ستنهشه الطيور والحيوانات المفترسة، تأخذه الشفقة بنفسه، لأنه لا يفرّق بين ذاته حيًّا وبين ذاته ميتًا، كما أنه لا يفصل ذاته بالقدر الكافي عن جثمانه المسجى على الأرض، ويتخيل أن ذلك الجثمان لا يزال هو ذاته، وأن تلك الذّات أثناء وقوفها إلى جوار الجسد تحاول أن تبثّه جزءًا من مشاعرها» (في طبيعة الأشياء).

الآن، لنحاول إعادة قراءة تلك الأبيات على أساس المفتاح العلمي التالي:

من وجهة نظر التحليل النفسي، فإن الذات الأولى التي تنكر فكرة الموت هي اللّاشعور، الذي لا يعترف أساسًا بفكرة الموت، وهو الأمر الذي عبّر عنه الشطر القائل: «وهو من دون أن يشعر يريد أن يجعل جزءًا منه على قيد الحياة»؛ وأما الذّات الثانية التي تعترف بفكرة الموت فهي الوعي، أو الشعور، أو الأنا، وهذا هو الجانب من الذّات الذي يجعله «ينكر اعتقاده بأنّه سيكون قادرًا على الشعور بأي إحساس عقب الموت».

«اعرف نفسك بنفسك»، منذ أن أطلق سقراط هذا القول الفلسفي والناس على مدى التاريخ الممتد من سقراط إلينا يكرّرونه، حتى إن البابا فرنسيس في خطبته يوم توقيع وثيقة الأخوّة الإنسانية، والتي اعتبرها حدَثًا تاريخيًّا، بدأها بعبارة سقراط: اعرف نفسك. وأضاف: أنك لن تعرف نفسك إلّا عن طريق

فهم اختلافك عن غيرك واختلاف غيرك عنك، وهذه المعرفة تتحوّل إلى تعصّب وشرّ ينتج الحروب إن لم تتحوّل إلى تقبل ذلك الغير المختلف عنك. بل تصبح ضد الأخوة الإنسانية إن لم تتقبّله بأفكاره ونمط حياته. فحين يتمكّن الإنسان من معرفة نفسه بنفسه، وفق وصية سقراط الشهيرة، سيكتسب بداهة العقل الطبيعي التي يحرص عليها الأبيقوريون والرواقيون، سيكتسب بداهة الرؤية الطبيعية والصحيّة إلى الموت، وسيكون في منأى عن أساطير الرعب التي صنعها المنحطّون لأجل الثأر والنكد، وستبدو له الطبيعة الحقيقية للموت كما هي في بساطتها، وكما وصفها لوكريتوس حين قال: «الموت أكثر أمانًا من النوم» (في طبيعة الأشياء).

ذلك أن الخوف من الموت ناجم بالأساس عن سوء فهم لموقف اللّاشعور الذي لا يعترف بالموت، طالما لا يعترف بمفهوم الزمان. غير أن الوعي الذي يعترف بالموت؛ فإنه طالما يعترف بمفاهيم الزمان والصيرورة والفناء والمصير، بل هذا الاعتراف هو جوهر الوعي بنفسه من خلال وعي العالم وتقبّل كل احتمالات المصائر، فالمصير الواحد، ينتج عن حقيقة واحدة، والحقيقة الواحدة تُنتج الخوف والعداوة، فهي شيء لا يُطاق.

القسم الثاني

الطمأنينة وإصلاح الحضارة

– 1 –

روحانيّات ما بعد الأديان

مقابل الحاجات البيولوجيّة، والحاجات الثقافيّة، هناك بكل تأكيد حاجات روحيّة أيضًا. بل لعل الحاجات الروحيّة هي الأشدّ ارتباطًا بالوضع البشري. غير أن الإصغاء إليها يحتاج إلى آذان مرهفة الحسّ. هل نملكها؟ لست أدري.

لكن علينا أن نوضح أيضًا بأن الحاجات الروحيّة، وإن كانت تتقاطع أحيانًا مع بعض المعطيات الدينيّة، فإنها لا تتعلّق بالدِّين حصرًا ولا تحديدًا، وإنما تتخطّاه. بل يحقّ لنا أن ندّعي بأن الحاجات الروحيّة لا تظهر على حقيقتها إلا خارج الأطر الدينيّة الضيقة. لهذا السبب نفهم كيف كان التصوّف الفلسفي والشعري هو الأقدر على التعبير عن الأبعاد الروحية للإنسان مقارنة بسائر الموروث الديني؟

عمومًا، تبقى الحاجات الروحيّة حاجات فوق الأديان، عابرة للأديان، ومن ثم تنتمي أيضًا إلى عالم ما بعد الأديان.

الانفتاح على التجربة الروحية للإنسان هو انفتاح مبهج على مساحات اللغز، والغموض، والسرّ، والمستحيل، واللامتناهي، هو انفتاحٌ مرح على ممكنات التنبؤ والاستشراف، والتخاطر، وعلى مختلف أبعاد الحدس الباطني، وهو انفتاح حيوي على إمكانية أن يكون هناك دائما سرٌّ ما في مكان ما، قد يُدرَك يومًا أو لا يُدرَك أبدًا. وهو فضلًا عن ذلك كلّه تسامح مع تجارب الحلم وفجوات الوهم حين تكون صادقة وأصيلة، ونابعة من أعماق الإنسان. ففي الأحلام تبوح لنا الذات ببعض أسرارها (فرويد)، بل تبوح أيضًا بأسرار النّوع البشري (يونغ)، وفي الأوهام تكون هناك إرهاصات أوليّة لمشاريع كبرى (برغسون). لكن بكلّ تأكيد، لا تكون الأوهام كاشفة سوى حين تكون صادقة. بمعنى حين تكون بمنأى عن الخداع الإيديولوجي.

قلت، بمعزل عن الأطر الدينية الضيّقة ثمة حاجيات روحيّة للإنسان. فماذا أقصد بهذا الكلام؟

أقترح المثال التوضيحي التالي:

الجنس حاجة بيولوجية، الزواج حاجة ثقافيّة، والحب حاجة روحيّة. الفوارق بينها كثيرة وكبيرة، من بينها أن الجنس والزواج قد يخضعان للتحكّم والتخطيط، في حين أن الحب لا يمكن التحكّم فيه أو التخطيط له بأي حال من الأحوال. أيضًا، قد يخضع الجنس والزواج للتفاوض والتعاقد، غير أن الحب لا يمكن التفاوض حوله أو التعاقد فيه بأي شكل من الأشكال. وأيضًا قد يخضع الجنس للدّراسة العلميّة من خلال البيولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وغيرها، وكذلك الزواج قد يخضع للدراسة العلمية من خلال الإحصاء السكاني، والجغرافية البشريّة، والأوضاع الاقتصاديّة، والتشريعات وغير ذلك. وفي كلتا الحالتين (الجنس والزواج) يسهل استعمال الأرقام، والإحصائيّات، والبيانات، والحسابات، وما إلى ذلك من تقنيّات؛ لكن الحبّ يصعب إخضاعه لأي شكل من أشكال الدراسة العلميّة. لذلك فهو متروك في آخر الحساب للآداب والفنون الجميلة وللحالة النفسية والروحيّة. وفي جانبٍ منه متروك أيضًا – لكي لا ننسى – للروحانيّات الدينيّة، من خلال نماذج التصوّف الفلسفي على سبيل المثال.

لدينا أمثلة أخرى كثيرة، ينطبق عليها نفس التقسيم والتقييم. مثلًا: الصوت والكلام حاجات بيولوجيّة، اللغة والتواصل حاجات ثقافية، والشعر والغناء حاجات روحية.

أكثر من ذلك، ثمة اليوم الكثير من الطقوس الروحانية التي يمارسها الجميع خارج الحقل الديني، من قبيل وضع إكليل الورود أمام قبر فقيد، وتحيّة النصب التذكاري للجندي المجهول، والوقوف دقيقة صمت أمام أرواح الضحايا، فضلًا عن مختلف الاستعراضات الفولكلورية، وكذلك الشكل المعماري للعديد من المتاحف العالميّة التي تحيل إلى جرح كامن في أعماق الذاكرة الجمعيّة، وغير ذلك، فهي كلّها تلبّي حاجيات روحيّة كامنة في الإنسان، قد تتعلّق بالهويّة المكانيّة، أو قيَم الوفاء والتضحية، أو الانتماء إلى جذور معينة، أو استذكار الغائبين، أو مراسم العزاء، أو الحاجة إلى حلم جماعي، أو البحث عن المعنى، أو مشاعر الرحمة والمحبّة، إلخ.

ثمة أشكال أخرى لممارسات روحانيّة غير دينية بالضرورة، من قبيل ممارسة اليوغا، أو الإصغاء إلى الموسيقى الروحية، أو التضحية من أجل الغير، أو المشاركة في الجمعيّات التي تُعنى بتعنيف النساء أو التي تعنى بمرضى السرطان أو بالجوعى والمحتاجين.. وغير ذلك من الطقوس الروحانيّة المعلمنة، التي لا تكون دوافعها دينيّة بالمعنى الضيّق، وتتوجّه للبشر كبشر بمعزل عن انتماءاتهم الدينيّة أو غير الدينيّة. وهذه كلّها تمثّل أشكالًا مرئيّة لروحانيّات عالم ما بعد الأديان.

لكنْ، هناك سؤال فلسفي يفرض نفسه بإلحاح:

أيُّ مستقبلٍ للأديان في نظر الفلسفة الراهنة (الفلسفة في القرن الواحد والعشرين)، وعلى ضوء أكبر التحدّيات الراهنة (الإرهاب، الهجرة، العولمة، الجينوم، البيئة، إلخ)؟

ضمن النقاش الدائر اليوم هناك ثلاث مطارحات أساسية:

1 - المطارحة الأولى تعتقد بأن المستقبل سيكون للإلحاد، أو هذا ما يجب أن يكون، طالما أن الإلحاد هو القادر على تحرير الحضارة المعاصرة من العنف والخرافة، كما يرى ميشيل أونفراي في كتابه «مبحث في علم الإلحاد»، وكما يرى ريتشارد دوكينز في كتابه «وهم الإله».

2 - المطارحة الثانية تعتقد بأن المستقبل سيكون لعودة الأصوليّات الدينيّة والتي ستحلّ «الأزمة الروحيّة» التي تعاني منها الحضارة المعاصرة بفعل طابعها المادي، أو العلماني، كما راهن مفكرو الإسلام السياسي (طارق رمضان، أبو يعرب المرزوقي، وطه عبد الرحمن، إلخ)، وقبلهم أقطاب المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية (وليام كريستول، لورنس كابلان، ريتشارد بيرل، إلخ).

3 - المطارحة الثالثة، وهي ذات أبعاد متعدّدة، ترى أن المستقبل لن يكون للدّين بمعناه التقليداني القديم، ولن يكون للإلحاد بمعناه الوضعاني الحديث، بل سيكون المستقبل لما يبدو نوعًا من الخطّ الثالث، أو بالأحرى خطوط ثالثة متعدّدة قد تندرج ضمن ما يمكننا أن نصطلح عليه بالروحانيّات الإنسانية، والتي قد تكون روحانيات بلا إله كما يرى كل من أندريه كومت سبونفيل في كتابه «روح الإلحاد»، ولوك فيري في كتابه «ثورة الحبّ»، وفريديريك لونوار في كتابه «روح العالم»، ويصطلحون عليها باسم «الروحانيّة العلمانيّة»؛ وقد يتعلّق الأمر بأنماط مما يسمّيه إريك فروم الدِّين الإنساني بديلًا من الدين التسلّطي الذي ساد الفضاء الأورومتوسطي خلال العصر الوسيط، ولا يزال يسود معظم الأوساط الدينية إلى اليوم؛ وقد يتعلّق الأمر بروحانيّات العشق الإلهي كما كان يرى أقطاب التصوّف الفلسفي مثل ابن عربي في (ديوان الأشواق)، وجلال الدين الرومي في (الرباعيّات)، وكما يرى بعض الفلاسفة المعاصرين مثل الفيلسوفة الفرنسية سيمون فايل في كتابها (التجذّر).

الفرضيتان الأولى والثانية تتناغمان مع فترة نهاية الألفية الثانية (صعود المحافظين الجدد، والأصوليين البروتستانت، والطوائف الجديدة، مقابل صعود القاعدة، وتسارع مدِّ الإسلام السياسي، وانتشار ما يسمى الإرهاب العالمي).

وبالفعل فقد عرف العقد الأخير من الألفية الثانية سلسلة من الانتحارات الجماعية التي نفّذتها طوائف داخل الفضاء المسيحي، لا سيما في الفترة بين 1992 و1998، وهي الفترة التي شهدت سلسلة من الانتحارات الجماعية التي نفّذها العديد من الطوائف الدينية في الفضاء المسيحي، ضمن ما يسمى في اللاشعور الجمعي المسيحي بأزمة الألفيات.

وخلال العقد الأول من الألفية الثالثة كانت «الأزمة الروحية» قد انتقلت إلى الفضاء الإسلامي الذي سيشهد تفشي داء الانتحار الديني، لا سيما في الفترة الممتدّة بين الحادي عشر من شتنبر وفترة ما كان يسمى الربيع العربي. واستشرى في الأعمال الانتحاريّة التي نفّذتها داعش.

وقتها فرض الصدام الديني خيارين قصويين: الأصوليّة أو الإلحاد. وإن كانت الأصوليّة تكرّس الأزمة الروحيّة للإسلام، إلا أن الإلحاد قد لا يكون تجربة ممكنة بالنسبة لعموم الناس، وقد لا يكون تجربة آمنة بالنسبة لمن قد يستبدلون التديّن التسلّطي بنوع من التسلّط العلماني، على طريقة عبادة الزعيم مثلًا، أو الموت من أجل المبادئ على سبيل المثال. ذلك أن الدِّين نفسه جزء من ظاهرة أشمل تضرب بجذورها في أعماق اللاشعور الجمعي، وتسمى الظاهرة الدينيّة.

الفرضيّة الثالثة إجمالًا تتناغم مع المناخ الفلسفي الراهن، وهي لا تزال في طور التبلور، منذ لحظة عالم النفس والفيلسوف الأمريكي إيريك فروم (ولد في العام 1900)، ومنذ لحظة الفيلسوفة الفرنسية سيمون فايل (ولدت في العام 1909)، وصولًا إلى لحظة الفيلسوف الفرنسي فريديريك لونوار (ولد في العام 1962)، وغيرهم، وهو ما يجعل النقاش حولها مهمًّا وملهمًا.

*الأطروحة المقترحة:

ما نسمّيه الدين لا يمثّل سوى جزءٍ ضئيلٍ مما يمكننا أن نصطلح عليه بالظاهرة الدينيّة والتي تضرب بجذورها في أعماق اللاشعور الجمعي. لذلك قد يكون التحرّر من الدين أحيانًا مجرّد تحرّر من الطبقة العليا للظاهرة الدينيّة، بحيث تنبعث الطبقات الدنيا والأكثر سماكةً ورسوخًا، والتي قد تفرض نفسها حتى داخل الفضاءات الأكثر علمانية على منوال عبادة الزعيم، والانضباط الحزبي، والاستشهاد في سبيل الوطن، إلخ. إن المطلوب هو أنسنة الأديان. المطلوب هو تحويل الفكرة بدل تبديد الجهد وهدر الزمن في محاولة نفيها. لأن القابلية للنفي هي خاصيّة من خصائص الفرضيات العلميّة على وجه التحديد. المطلوب هو تحويل فكرة الله بدل محاولة نفيها. ذلك أننا لا نملك الأشياء بقدر ما نملك أفكارنا حول الأشياء.

إن دحض الفكرة لا يجعلها تمّحي وتختفي، ذلك أن الأفكار لا تفنى على حين غرة أو تختفي بلا أثر. لا توجد مكنسة سحرية لشطب الأفكار، لا سيما حين تكون الأفكار ضاربة بجذورها في اللاشعور الجمعي. غير أن الأفكار تخضع لإمكانيّة تحويل اتجاهها من دعم الانفعالات السلبية وغرائز الانحطاط إلى دعم الانفعالات الإيجابية وغرائز الارتقاء. ويكون التحويل عبر آليّتين: إعادة التأويل، وإعادة الصياغة.

إذا فهمنا أن السيرورة المنطلقة الآن هي سيروة بناء حضارة إنسانية عالمية، وأن أشكال الانغلاق كافّة، أكانت دينية أم يمينة متطرّفة، هي مجرّد مقاومات محلّية لهذه السيرورة، فبوسعنا إدراك أن السيرورة الدينية تتّجه بدورها نحو نمط من الروحانيّة العالميّة المتناغمة مع المنحى العالمي للحضارة المعاصرة. لا نعرف الشكل النهائي الذي ستتّخذه في الأخير، لكننا نحدس من الآن أن روحانيّات المستقبل سيكون فيها الشيخ الأكبر ابن عربي حاضرًا، وسيكون مولانا جلال الدين الرومي حاضرًا (ولعلّ ما يلقاه الرومي من اهتمام مؤخّرًا دليل على هذا)، وسيكون الدالاي لاما حاضرًا، وسيكون القس مارثن لوثر كينغ حاضرًا، وسيستمر هؤلاء لسبب واضح ووجيه: حتى وإن كانوا قد انطلقوا من دياناتهم الأصلية إلا أنهم استطاعوا في الأخير أن يخاطبوا روح الإنسان من حيث هو إنسان.

وسيحضر بعض الأنبياء أيضًا بنفس روحاني جديد يضع في الواجهة ما قدّموه من أفكار إنسانية في حياتهم وأقوالهم وممارساتهم:

على سبيل المثال سينتقل مركز الثقل في التجربة المحمدية إلى غار حراء، وسينتقل مركز الثقل في التجربة المسيحية إلى شخصية المسيح بالذات. وهذا على سبيل المثال، وفي ما يبدو بالحسّ الإنساني السليم.

سأجازف بالقول، إن عصر ما بعد الأديان سيمثّل نوعًا من البناء التركيبي الشاهق والمؤلّف من الروحانيات العلمانية، والدِّين الإنساني، والتصوّف والفلسفة وقيَم المحبّة والحب والعشق الإلهي.

لن تكون العلمانية محوًا للروحانيّات، بل ستكون بالأحرى فرصة لبناء روحانيّات عالميّة تخاطب روح الإنسان – كل الإنسان – بصرف النظر عن ديانته، وتساهم، من ثم، في نمو روح الإنسان بصرف النظر عن ديانته الأصلية، تمامًا مثلما يستطيع بوذا أن يلهم غير البوذيين، ويستطيع المسيح أن يلهم غير المسيحيين، ويستطيع جلال الدين الرومي أن يلهم غير المسلمين، ويستطيع الدالاي لاما أن يلهم غير المتديّنين. وهو ما سيجعلنا أمام روحانيات متناغمة مع سيرورة بناء حضارة عالمية، وبناء روح مشتركة للعالم الجديد، وللنوع البشري.

ليس قانون العلمانية سوى قانون العالمية الذي يتجاوز الأديان من دون أن يمحوها.

بالجملة، تقوم روحانيات ما بعد الأديان على ثلاثة مبادئ أساسية:

المبدأ الأول: الحريات الفردية، بنحو يتيح لكل فرد أن يحقق نموّه الخاص، بعيدًا عن مسائل القدوة والتنميط.

المبدأ الثاني: الجماليات الروحية. ذلك أن الخبرات الدينية التي ستستمر في المستقبل هي التي تغذّي حاجة الروح إلى الجماليات. فوحده الجمال من يخرس الحقيقة.

المبدأ الثالث: وحدة النوع البشري، وذلك من خلال التركيز على الحدس الروحاني الذي تشترك فيه البشرية بكل أديانها، وثقافاتها. والذي لا ينتمي إلى حقل محدّد، بل يخترق كل حقول النشاط الإنساني، من قبيل روحانية الموسيقى، روحانيّة المعمار، روحانيّة الزمان والمكان واللامتناهي، روحانيّة القيم الوجدانيّة وعلى رأسها المحبّة والرحمة والحكمة والغفران، فضلًا عن روحانيّات العديد من أنماط التفكير من قبيل الحدس والتأمّل والدهشة والاستشراف، من دون أن ننسى الحلم أيضًا.

هذا، ويمكننا أن نبسط بعض نماذج الحاجات الروحيّة للإنسان، من وجهة نظر تاريخ الفلسفة، على النحو التالي:

- الحاجة إلى المعرفة، والتأمّل، والصداقة، بحسب فلسفة أبيقور.

- الحاجة إلى النمو، وتحقيق الذات، والفرح، بحسب فلسفة سبينوزا.

- الحاجة إلى الحرّيّة وفق فلسفة روسّو.

- الحاجة إلى الكرامة وفق فلسفة كانط.

- الحاجة إلى الاعتراف، والاعتراف المتبادل، بحسب فلسفة هيجل.

- الحاجة إلى رفض الاستغلال وإلى العدالة بين البشر، حسب فلسفة ماركس.

- الحاجة إلى الطموح والإبداع والتفوّق، وفق فلسفة نيتشه.

- الحاجة إلى العمل اليدوي، الهوية المكانيّة، والتضامن الإنساني، وفق فلسفة سيمون فايل. إلخ.

وهناك نماذج أخرى كثيرة، فلطالما كانت المهمّة الأولى للفلسفة عبر تاريخها، البحث عن سعادة الإنسان، ولطالما كانت الاعتبارات الروحيّة في طليعة مباحثها.

تلك هي أهم الحاجيات الروحيّة للإنسان، من وجهة نظر تاريخ الفلسفة، والتي يجب على الأنساق الإنتاجية والسياسية والاجتماعية والثقافية كافّة استحضارها في كل حساباتها، وذلك لأجل أن يكون الإنسان قادرًا على الحياة. فلا قدرة ممكنة من دون القدرة على الحياة.

– 2 –

الفلسفة حاجة روحيّة

في القرن الواحد والعشرين

كيف سيكون حال الفلسفة في القرن الواحد والعشرين؟

في كل الأحوال لا يزال التفكير في القرن الواحد والعشرين تفكيرًا في المستقبل طالما لم يمض من زمنه إلا النزر القليل. غير أننا نحتاج للنظر إلى الماضي كي نفهم الحال ونستشرف المآل.

لكن النظر إلى ماضي الأفكار ليس بالنظر إليه كماضٍ مضى وانقضى، وإنما هو نظر لما يُعَدُّ النظر إليه إعادة بناءٍ له من جديد. إن الماضي هو ما يوجد في الأذهان وليس في الأعيان؛ بحيث لا يحضر الماضي إلّا حيث تعاد صياغته انطلاقًا من وعي اللحظة الراهنة.

مثال: من المؤكّد أن العالم اليوناني القديم، والذي هو عالم اليونانيين أيضًا، وهو تحديدًا العالم كما كان يراه اليونانيون القدماء، لم يعد موجودًا اليوم، ولا يمكن إدراكه إلّا من خلال وجهة نظر العالم المعاصر، أي العالم كما يراه المعاصرون. بهذا المعنى يكون تاريخ الأفكار تاريخ «عَوْد أبدي». إذ تعود الأفكار دومًا بصياغات جديدة، وتأويلات متجدّدة، وتبعًا لوجهة نظر الحاضر واحتياجاته. فأيُّ الأفكار تلك التي نحتاجها اليوم؟

يمتد تاريخ الفلسفة على مسافة خمسة وعشرين قرنًا بالتمام والكمال، ويضم زخمًا كبيرًا من الأفكار الحيّة القابلة للاستعمال. فما هي الأفكار التي نحتاج إليها في واقعنا اليوم؟

أضع الفرضية التأسيسية قبل الدخول إلى المسائل التفصيلية.

ماذا أفترض؟

أفترض أن الحاجة إلى الفلسفة أصبحت أكثر إلحاحًا في عصرنا اليوم، هذا العصر الذي يتميّز بخاصّيتين أساسيتين:

أولًا، إنه عصر «ما بعد الأديان»، عصر التحرّر من هيمنة الأديان على الفضاء العام. ما يعني أننا نضع فرضيتنا التأسيسية على أنقاض فرضية سابقة تزعم بأن عصرنا هو عصر «عودة الأديان». لقد انتهى الاستسلام لفرضية «عودة الأديان» بالبعض إلى الظن بأن دور الفلسفة هو تسريع تلك العودة، بدعوى إفلاس العلمانية كما زعم المحافظون الجدد في أمريكا بادئ الأمر، وتبعهم سائر المحافظين من سائر الديانات. إن فرضية «عودة الدين» لهي فرضية خاطئة ومضلّلة من الأساس. وكل ما هناك أن الخروج من عصر هيمنة الأديان على الفضاء العام قد لا يكون خروجًا آمنًا بالضرورة، فقد تصحبه هزّات ارتدادية عنيفة. وقد تصبح العلمنة مجرّد علمنة للخصائص التسلطية للدين التقليدي بنحو يفضي إلى صعود منظومات شمولية جديدة، وقد تظهر ردود أفعال نكوصية تفضي إلى تغوّل النزعات الأصولية والعدمية. في كل الأحوال يظل هامش المخاطرة قائمًا. لكن، بعيداً عن تجار الآلام وبائعي الأوهام، فإن للفلسفة دورًا بالغ الأهمية.

ثانيًا، إنه عصر «ما بعد الثورات»، عصر انهيار الإيديولوجيات الخلاصيّة الثوريّة. لقد سبق لتروتسكي في غمرة التفاؤل الثوري أن أصدر كتابه الشهير «الثورة المغدورة». غير أن الانطباع السائد اليوم أن كل الثورات مغدورة في النهاية، طالما تنتهي إلى الخيبة والنكوص، ولو لمدة قد تستغرق عدّة عقود كما سبق أن جرى للثورة الفرنسية. ثمة عبارة متداولة في الفكر السياسي الراهن، «نهاية المساء الكبير». في الواقع لم تؤدِّ غالبية التجارب الثوريّة للقرن العشرين سوى إلى الحرب الأهلية أو عودة الاستبداد (الثورة الروسية، الحرب الأهلية الإسبانية، الثورة الإيرانية، إلخ). في حين أن الثورة الفرنسية أشعلت حربًا أهلية استغرقت عشرات السنين، وأعقبها استبداد بونابارتي استغرق بدوره سنوات طويلة، إلى درجة أن الحكم بأن الثورة الفرنسية قد نجحت في الأخير يحتاج إلى تدقيق حسابي لما تعنيه عبارة «نجحت» في الأخير. واليوم يتغلّب الرأي الذي يقول إن ثورات ما كان يسمى «الربيع العربي» مجرّد شوط إضافي لعصر الثورات الفاشلة.

لقد استفاد الإسلام السياسي من وعدَيْن كبيرين: «عودة الدين»، و«عودة الثورات». وعلى الأرجح يتعلق الأمر بالجمع بين «الحُسنَيَيْن» تحت مسمى «الثورات الدينية». بهذا المعنى يكون عصر «ما بعد الأديان» و«ما بعد الثورات» بمثابة اندحار رسمي لآخر الإيديولوجيات الخلاصية، سواء منها الماركسية التي اندفعت للمشاركة في تلك الثورات كأنما هي تأكيد لمقولاتها حول الثورات الشعبية، أو الإسلامية التي اندفعت بكل قوة لترى فيها فرصتها لتحقيق شعاراتها، ولكن النتيجة انقلبت عليها.

إن ما حصل لا يلغي كون هذه الثورات ثورات شعبية، إنما يؤكّد اندحار الأيديولوجيات الخلاصيّة.

كل ما في الأمر أن الاندحار قد تصاحبه هزات ارتدادية عبثية وعنيفة كما حصل في تعاظم قوّة التيارات الأشدّ تطرّفًا. ولكنْ، هذه هي نهاية هذه الإيديولوجية الدينية القائمة على التعصّب وامتلاك الحقيقة والناطقة باسم «الدين الصحيح؟»...

هكذا، بوسعنا أن نتساءل عن ملامح العصر الفلسفي الذي يجب أن نلتفت إليه لكي نستلهم أهم الأفكار التي قد نحتاجها اليوم.

هناك اقتراح معقول، من أجل تحديد دور الفلسفة في عصر ما بعد «الأديان»، وما بعد «الثورات». سننظر إلى حال الفلسفة في عصر سبق أن تميّز فعلًا بخصائص مشابهة، حيث لم تكن الأديان الكبرى قد هيمنت، وكانت آمال كبرى قد انهارت. سننظر إلى العصر الهلنستي.

بزغ العصر الهلينستي على إيقاع اليأس الكبير الذي أعقب الآمال المنهارة بعد الموت المفاجئ للإسكندر الأكبر، والانهيار الفجائي لآماله العظيمة. وكانت المرحلة أيضًا مرحلة ما قبل سيطرة المسيحية على شمال البحر المتوسط، وما قبل سيطرة الإسلام على جنوب البحر الأبيض المتوسط.

ثمة تشابه كبير بين حالة الفلسفة في تلك الفترة التي سبقت العصر الوسيط، وحالة الفلسفة اليوم في زمن علمنة الفضاء المسيحي، ضمن ما تسمّيه بعض الأدبيات الغربية ب«ما بعد المسيحية»، ولعلّها تماثل ما يسميه علي حرب بما بعد الأسلمة (الجهاد وآخرته، ما بعد الأسلمة)، والتي هي بالموازاة مرحلة انهيار الإيديولوجيات الخلاصيّة الثورية.

الهدف الأساسي للأديان هو تحقيق الطمأنينة. غير أننا إذا قصدنا التقييم فسنلاحظ بأن الفارق بين الهدف المعلن والهدف المتحقّق شاسع جدًّا. حيث ترتفع نسبة الاكتئاب في صفوف المتديّنات المتشدّدات، وترتفع نسبة العنف وسط المتدينين المتشدّدين. ولقائل أن يقول، إن الأمر لا يقتصر حصرًا على المتشدّدين. هذا صحيح. غير أننا إذا أردنا أن نختبر فكرة معينة فيكفي أحيانًا أن نذهب بها إلى حدودها القصوى. بلا شك فإن التشدّد هو الحالة القصوى لاختبار الفكرة الدينية وقياس ممكناتها وحدودها. ثم إن الأديان نفسها هي أول من يحذر من الغلوّ فيها. ما يعني أنها في الحد الأدنى واعية بنسبية الحلّ الذي تقدّمه. وفعلًا فإن التجربة التاريخية للأديان انتهت إلى خلاف وعودها بتحقيق الطمأنينة.

ثمة استنتاج واضح: كانت الرواقية والأبيقورية والكلبية، وهي تيارات تعكس روح العصر الهلنستي، هي الأكثر انتشارًا وتأثيرًا في العصرين الهلنستي والروماني (بمعنى قبيل العصر الوسيط)، إلى درجة أن الرواقية أنتجت عبيدًا فلاسفة وعلى رأسهم إبكتيتويس (القرن الأول الميلادي)، وأنتجت في المقابل أباطرة فلاسفة وعلى رأسهم ماركوس أوريليوس (القرن الثاني الميلادي). وبين العبد والإمبراطور نجحت الحكمة

الرواقية في اختراق مختلف الفئات الاجتماعية في العالم ما قبل المسيحي، وبنحو لم تنجح فيه أي مدرسة فلسفية أخرى من قبل ولا من بعد، بل لم تنجح فيه سوى الديانات. وقتها كانت الفلسفة تعوِّض إلى حد كبير ضعف حضور الدين والذي لم يكن يلعب دورًا حاسمًا في تحديد معنى الحياة، ومعايير الخير. أو ليس بعد.

على المنوال نفسه، يقوم الفلاسفة الجدد اليوم (لوك فيري، بيتر سلوتردايك، أندريه كومت سبونفيل، ميشيل أونفراي، فريديريك لونوار، إلخ)، باستدعاء القيم الرئيسية لفلسفات ما قبل العصر الوسيط، وعلى رأسها الرواقية، ثم الأبيقورية، وكذلك الكلبية، وذلك لأجل تعويض الموروث الديني الذي بدأ ينسحب من دوره في تحديد معنى الحياة، ومعايير الخير. وهو انسحاب يتواصل رغم إنكار البعض واحتجاج الكثيرين. بل الجدير بالملاحظة أن الكثير من أشكال الاحتجاج باسم الدين لا تتضمّن أي عنصر ديني. وإلا فما هو العنصر الديني في البوركيني مثلًا!؟

ولنعد إلى سؤالنا المحوري، أي دور للفلسفة في عصر «ما بعد الأديان»؟

إن كان يصحّ توصيف الحضارة المعاصرة بأنها حضارة الخروج من الدين، بمعنى الخروج من تمثّلات العصر الوسيط والتي هي الصيغة الأكثر رسوخًا للدين، فالمؤكد أن الخروج من الدين عملية طويلة ومعقّدة، وقد لا تكتمل طالما الدين مجرّد جزء من الظاهرة الدينية التي تضرب بجذورها في أعمال اللاشعور الجمعي، وتستدعي بالتالي الكثير من الحكمة والتروّي من أجل ضمان خروج آمن. ذلك أن بعض تجارب الخروج من الدين لا تكون آمنة، سواء في المستوى الفردي، أو المستوى الجماعي، بحيث تنجم عنها اختلالات قد تفضي إلى العدمية أو الشمولية أو الأصولية، من مظاهر ذلك «عبادة الزعيم»، «الذبح التكفيري»، و«ثقافة القطيع». ليس الخروج من الدين بالعملية السهلة والسلسة؛ فهو يحتاج إلى الحكمة لأجل التقليل من الخسائر والهزّات الارتدادية. ههنا نتفهّم مخاوف المحافظين. وهنا أيضًا يكمن درس مآسي النصف الأول من القرن العشرين، وعلى رأسها – لكي لا ننسى – مآسي الستالينية التي حاولت التعجيل بانهيار الأديان، فجاءت الهزّات الارتدادية بنحو عكسي أفاد الكنيسة الأرثوذوكسية في آخر المطاف. تلك كانت أيضًا خيبة الأتاتوركية في محاولتها إلغاء الدين بدل إصلاحه، فحلّت النكسة عليها في الأخير وعاد الدين بقوّة إلى تركيا.

يخبرنا الوعي النقدي بأن العلمنة مثل الحداثة من وجهة نظر هابرماس، فإنها بدورها صيرورة متواصلة وليست حالة نهائية مكتملة. ليست العلمنة حدَثاً مفصليًّا أو انقلابًا يتحقّق بضربة سحريّة، لكنها استراتيجية إصلاحية طويلة الأمد تُعنى بالعقول والمشاعر واللاشعور والخيال، وتُعنى إجمالًا بالكينونة.

بالجملة، يحتاج الخروج من الموروث الديني إلى حُسن التدبير طالما يتعلّق الأمر – لكي ندخل في التفاصيل – بالحاجة إلى التخفيف من أثر الشعور بإمكانية فقدان الخلاص الأخروي باعتباره الخسارة

الأكبر بالنسبة للإنسان المعاصر، سواء في المستوى الفردي، أو في مستوى الحضارة برمّتها. غير أن المعضلة – على وجه التحديد – تكمن في أن المتخيَّل الأخروي لعموم المتدينين قد تشكّل على أساس وسواسي.

كان نيتشه يدرك بأن الدين الذي عمل على تبخيس الحياة الدنيا مقابل تمجيد الآخرة (ما بعد الموت) مجرّد تعبير عن العدمية من حيث هي موقف سلبي من الحياة. لكنه كان مدركًا أيضًا بأن إعلان «موت الله» لا يكفي للخروج من العدمية حتى وإن كان يضمن الخروج من الدين بهذا القدر أو ذاك. ذلك أن الشعور بفقد الوهم الديني قد يفاقم من مرض العدمية بدل شفائه. أليس استعجال العلاج قد يفاقم المرض!؟

ليس امّحاء الآخرة بالخسارة السهلة أو التي يسهُل تعويضها. فالفكرة تضرب بجذورها في أعماق تاريخ الفكر الإنساني. إذ منذ الحضارة المصرية القديمة بدأت تنتشر فكرة أن الحياة مجرّد قنطرة للعبور إلى دار الخلود الأخروي. وهي الفكرة التي بلغت أوج قوتها واتخذت طابعًا وسواسيًّا خلال العصر الوسيط، سواء في العالم الإسلامي أو في العالم المسيحي.

لم يترك الفراعنة قصورًا فاخرة، لكنهم تركوا في المقابل قبورًا فاخرة، تركوا الأهرامات حيث ترقد جثثهم في انتظار «حياة ما بعد الموت»، حياة البعث والخلود. لقد استثمروا في عالم ما بعد الموت، وعلى الأرجح أهملوا الحياة بدعوى أنها عابرة.

مع الحضارات القديمة تشكّل الوعي الدراماتيكي بالموت. وإن اختلفت إجابة الحضارة البابلية (من خلال ملحمة جلجامش) عن إجابة الحضارة المصرية (من خلال كتاب الموتى، ونصوص الأكفان)، إلا أن الإجابة المصرية هي التي ستؤثّر في سائر الديانات، وستزرع بذور «العزاء الديني» للإنسان، بخلاف ملحمة جلجامش التي تحمل بذور «العزاء الفلسفي». هذا ما يبرر حاجة الفلسفة إلى إعادة صياغة تاريخ الأفكار برمّته من أجل تلبية احتياجات الحاضر. وهو ما يبرر أيضًا قيام فيلسوف من حجم لوك فيري بإعادة قراءة ملحمة جلجامش (أجمل قصة في تاريخ الفلسفة) في مرحلة فقدت فيها فكرة الآخرة الكثير من بريقها داخل المتخيل الديني للشعوب.

بصرف النظر عن الطفرة المنتظرة في معدل عمر الإنسان، والثورات المتوقّعة في تركيبته الوراثيّة، على الأرجح سيستمر الإنسان في التعايش مع فكرة الموت لزمن قد يكون أطول مما يتوقّعه أكثر البيولوجيين تفاؤلًا. لكن، نظراً إلى أن الزمن الذي مر على تبخيس الحياة مقابل تعظيم الآخرة كان زمنًا طويلًا بحيث ترك أثرًا بليغًا على معتقدات الناس، فالمرجَّح ألّا يكون الخروج من الموروث الديني آمنًا بالضرورة، لا سيما بالنسبة للمسلمين والذين لم تتَح لهم فرصة إصلاح أمور دينهم، أو ليس بعد. وهو ما يفسّر حجم العنف باسم الإسلام اليوم.

إننا أكثر من أي وقت مضى نحتاج إلى ذلك التفكير الذي كان عزاء ما قبل الأديان، وسيكون عزاء ما بعد الأديان. نحتاج إلى الفلسفة لأجل التفكير النقدي، لأجل العلاج الروحي، لأجل التربية على الحياة، ولأجل تحديد أخلاقيات العلم (أخلاقيات البيولوجيا مثلًا).

في القرن الماضي قال أندريه مالرو، أو لعلّه قول منسوب إليه:

«سيكون القرن الواحد والعشرون دينيًّا أو لا يكون».

الآن بوسعنا القول:

سيكون القرن الواحد والعشرون فلسفيًّا أو لا يكون.

– 3 –

دور الفلسفة في تحقيق الأمن الرّوحي

دوّن شاب مغربي على الفايسبوك عبارة يقول فيها: الحياة مثل عملية جراحيّة نحتاج فيها إلى مخدِّر قوي، نحتاج فيها إلى نوع من الإدمان.

هكذا هي قناعة الكثيرين.

لعله تصوّرٌ مرعبٌ. لكنه شأن كلّ التصوّرات المرعبة له ما يبرره. غير أن بعض المخدِّرات قد تكون «موادَ طبية»، وقد يكون بعضها الآخر «تصوّرات ذهنية».

فهل الحياة ممكنة بلا «مخدِّرات»؟

إنها مسألة تحتاج منّا إلى تفكير بسبب الفراغ الروحي الذي يملأ كل الظلال والحنايا المظلمة في مجتمعاتنا..

عمومًا، يجب أن نبدأ بالسؤال الآخر، ما الذي يجعل الحياة تبدو مؤلمة إلى حدِّ حاجة الكثيرين إلى مخدِّرات مادّية أو فكريّة؟

أفترض أن المصدر الأول لشقاء الروح هو الوعي بالفناء. حيث لكل بداية نهاية، ولكل لقاء فراق،

ولكل حال زوال. وحيث «الإنسان كائن من أجل الموت» كما يقول هايدجر.

غير أننا – وهذا هو الأهم في موضوعنا – سنحتاج إلى تدقيق إضافي: رغم اشتراك الإنسان مع معظم الكائنات الحيّة في خاصّية الموت، إلاّ أنه الكائن الوحيد الذي يعرف بأنه سيموت. وهذه المعرفة هي الفارق الذي يصنع الفرق. بوسعنا إعادة تعريف الإنسان بنوع من البساطة الأرسطية على النحو التالي: الإنسان حيوان يعرف أنه سيموت.

أساس الوعي هو الوعي بالفناء. فأنا لا أدرك ذاتي إلا باعتبارها ذاتًا فانية، لا أدرك الوجود إلا باعتباره وجودًا في حالة انسحاب، لا أعيش الحياة إلا باعتبارها ميتات متتاليات، وبالجملة لا أشعر بالنهر إلا حين يجري ويتدفّق. عندما قال هيراقليطس: «إنك لا تسبح في النهر الواحد مرتين»، فبكل بساطة لأن النهر الأول لم يعد موجودًا.

الوعي بالفناء هو جرح الروح الذي عبّرت عنه الأساطير الغابرة في ملاحمها وترانيمها، ثم حاولت الأديان مداواته أو تسكينه على أقل تقدير. غير أن أسلوب العلاج الذي سلكته الأديان خلال العصر الوسيط، وهو العصر الذي اتخذت فيه الديانات صيغتها الراسخة، قد انتهى إلى مفاقمة شقاء الروح بدل تحقيق سكينة النفس وطمأنينة القلب. والسبب في هذا الإخفاق أن الخطاب الديني عوّل على أساليب التخويف والترهيب، وأكثر من أخرويات الفزع والجزع، وساهم بذلك في تأجيج الانفعالات السلبية، وتنمية غرائز الانحطاط، من قبيل الخوف، والضعف، والحزن، والذنب، والضغينة، وغيرها. وهو ما سيفاقم من شقاء الروح في الأخير.

إذا كانت الغاية المعلنة للأديان هي تلطيف الموت، والتخفيف من وطأته على النفوس، فإن الخطاب الديني الشائع بدل أن يساهم في تحقيق تلك الغاية، أضفى على الموت أهوالًا فاقت حدَّ الخيال، وألقى في قلوب الأحياء الرعب بدل السكينة، وقضَّ مضاجع الموتى بدل تركهم يرقدون بسلام. إن ربط الآخرة بالمخاوف والأهوال لهو من المسائل التي حذّر منها قديمًا أفلاطون في (الجمهورية، الكتاب 3).

واليوم، فإن العنف باسم الدين، والتكفير باسم الدين، والتفجير باسم الدين، والانتحار باسم الدين، والاغتصاب باسم الدين، والإرهاب باسم الدين، جميعها حالات تؤكّد أن الخطاب الديني أخلف وعده بتحقيق سكينة النفس وطمأنينة القلب، وراح يفاقم من شقاء الروح عبر تأجيج مشاعر الخوف والرهبة. هكذا، عوض الشفاء من الشقاء، انتهى الخطاب الديني إلى تسليم الروح للتعاسة قدرًا دنيويًّا محتومًا لا شفاء منه إلا بالموت. غير أن الموت لا يسلم بدوره من رعبٍ وأهوالٍ.

إن العنف الانتحاري باسم الدين، الذي طبع الثقافة المسيحية خلال نهاية الألفية الثانية (وكان أشهره انتحار أتباع طائفة بوابة السماء في ولاية كاليفورنيا بتاريخ 26 مارس 1997)، ثم طبع الثقافة

الإسلامية خلال بداية الألفية الثالثة (وكان أشهره ما فعله تنظيم القاعدة وصولًا إلى اعتداءات 11 شتنبر)، لهو دليل إضافي على إخفاق الخطاب الديني في تحقيق الأمن الروحي. وهو أعز ما يطلب الإنسان من الأديان. بل تحوّل الخطاب الديني نفسه إلى خطر على الأمن الروحي. ولكي نفهم هذا الإخفاق نحتاج إلى التوضيح التالي:

الإنسان الخائف لا يشعر بالأمن.

من هذا المعطى البديهي نستنتج بأن الخطر الأكبر على الشعور بالأمن نابع من نوع آخر من الشعور، إنه الشعور بالخوف. ما يعني أن حالة الأمن لا ترادف حالة انتفاء الخطر وإنما ترادف حالة انتفاء الشعور بالخطر. ليس الخطر في حدّ ذاته لكنه الشعور بالخطر هو الذي يهدّد الأمن. وهي المعادلة التي تكون أكثر صدقًا حين يتعلّق الأمر بمطلب الأمن الروحي.

مصدر تهديد الأمن الروحي هو نوع من الشعور الداخلي، لكنه شعور يضرب بجذوره في أعماق الذات. إذ هناك مخاوف تحتاج إلى التحليل النفسي للاشعور الجمعي، وهي تضرب بجذورها في عصر إنسان الكهوف، من قبيل الخوف من الظلمة، والأشباح، وغضب الطبيعة، إلخ، لكن ثمة مخاوف أعمق من مستوى اللاشعور نفسه، تتّصل بمستوى الكينونة. من قبيل الخوف من الفناء، والضياع، والشيخوخة، والمرض، والفراغ، والمستقبل، والمجهول، وفقدان الحب، وأرذل العمر، ونوائب الدهر، إلخ. هذا النوع من الخوف هو أحد أشد أمراض الكينونة ضررًا بمصير النوع البشري، إذ إنها قد تصيبه بالانحطاط. لذلك فإن الثقافات التي تنمّيه تكون مضرّة بالنوع البشري، وتحتاج بالتالي إلى تدخّل علاجي استعجالي.

لقد أخفقت التجربة التاريخية للأديان في تحقيق الأمن الروحي، أخفقت بنحو مدوٍّ، بل هدّدت الأمن الروحي حين بالغت في تخويف الإنسان من رحلة الموت، وظلمات القبر، ومِحَن الحشر، وأهوال القيامة.

يقال، معرفة الداء نصف الدواء. فأين نلتمس الدواء بعد أن عرفنا الداء؟

لدينا ما يكفي من الدواعي للقول إن الأمن الروحي يبقى في كل الأحوال مهمّة الفلسفة، والتي منها يُطلب العون في هذه المسائل. وفعلًا، كما كان الأمن الروحي مهمة الفلسفة في عالم ما قبل الأديان، سيكون مهمة الفلسفة في عالم ما بعد الأديان، وهو العالم الذي تتضاءل فيه قدرة الأديان على رعاية روح الإنسان المعاصر وتدبير كينونته. ما يخلّف فراغًا تحاول أن تملأه بعض الشعوذات المستحدثة التي تقدّم للإنسان وعودًا سحرية بأن يصبح مؤثِّرًا من دون أن يترك أثرًا يُذكر، أو ذكيًّا من دون أن يتكبّد عناء التفكير؛ وهي تشبه وصفات من نوع «كيف تصبح رشيقًا من دون تمارين رياضية»!

عمومًا، حتى لا نسقط في الاستعمال السحري للعلم والتقنية والذي يلبّي غريزة الكسل، وهي من أخطر غرائز الانحطاط، فالمؤكّد أن داخل النشاط الفلسفي تتحدّد معايير الحياة الجيّدة (أي الحكمة)، ومعايير

السلوك الجيّد (أي الفضيلة).

سيكون المعيار الأهم لتحقّق الحكمة هو الشعور الداخلي بالسعادة كما يرى أفلاطون، وأبيقور، وزينون، وغيرهم، أو ما يسمى بالأتاراكسيا عند الأبيقوريينوالرواقيين؛ وسيكون المعيار الأهمّ لتحقّق الفضيلة هو الشعور بالفرح والذي هو مظهر يؤكّد بأن الذات قد حقّقت رغبتها في النمو كما يرى سبينوزا (علم الأخلاق الباب 5، القضية 41، والقضية 42)، وهو الرأي نفسه الذي يراه برغسون (الطاقة الروحية، الفصل). ولذلك السبب كان أبيقور يؤكّد أن «الخير الأعظم والفرح ينشآن في زمن واحد» (الحِكم الفاتيكانية).

إن ما نسمّيه عادة بتحقيق الذات، أو الرّغبة في تحقيق الذات، لهو التعبير الشائع عن مفهوم في منتهى الدقة: هو إرادة النمو. أي رغبة الذات في تحقيق نموها. وهذا هو المطلب الذي حين تغفله النظم التربوية والثقافية والتنموية فإنها تخلق أشخاصًا مشوّهين.

يتحقّق الأمن الروحي عبر هدفين هما من صميم الاشتغال الفلسفي: من جهة أولى هناك هدف أوّل تحقّقه الحكمة، ويتمثّل في المصالحة مع الذات؛ ومن جهة ثانية هناك هدف آخر تحقّقه الفضيلة، ويتمثّل في الإخلاص للنوع البشري.

أ – المصالحة مع الذات:

ليس ضروريًّا أن نتّفق مع فرويد في اعتبار الدين عصابًا وسواسيًّا بالضرورة، لكن الواقع يؤكد أن بعض مظاهر التديّن قد تمثّل نوعًا من العصاب الوسواسي. مثلًا، حين يدخل الإنسان في حرب مع نفسه «الأمّارة بالسوء»، مع حواسّه التي قد «تزني»، مع عقله الذي قد «يضلّه»، مع المرأة التي قد «تغويه»، مع الدنيا التي قد «تفتنه» ويجب أن يشعر إزاءها بـ«الكراهية»، ومع ذاته التي قد تقوده إلى «الهلاك» ويجب أن يتعوّذ منها.. أفلا يتعلّق الأمر هنا بعصاب وسواسي يفسد النفس ويهدّد الروح بالخراب؟!

عبارة «الخراب الروحي»، قالتها لي سيدة خمسينية أمضت سنوات من التسكّع بين مختلف جماعات الإسلام السياسي، ثم سألتها عن الحصاد الذي خرجت به بعد كل تلك التجارب؟ «الخراب الروحي» هو التعبير الأكثر دقّة عن مخلّفات الفتنة الوجودية. لذلك بوسعي أن أتقدّم بمخطّط لبعض التوصيات الفلسفيّة قصد تحقيق المصالحة مع الذات، ومن ثم استعادة الأمن الروحي المفقود:

– »أحبب قدرك»، وفق الوصية الأولى التي استوحاها نيتشه (هذا هو الإنسان) من الإمبراطور الروماني

والفيلسوف الرواقي ماركوس أوريليوس (التأمّلات). حين يحب المرء قدره يغدو بمقدوره أن يتحرّر من سطوة غرائز الانحطاط: التذمّر، والضغينة، والحسد.

– «كنْ أنتَ»، وفق الوصيّة الثانية التي استوحاها نيتشه (هكذا تكلّم زرادشت) من الشاعر الغنائي اليوناني القديم بنداروس والذي سبق أن أنشد: «كنْ كما أنتَ بعد أن تتعلّم من هو أنتَ». غير أن «تعلّم من هو أنتَ»، يقودنا مباشرة إلى الوصيّة الثالثة.

– «اعرف نفسك بنفسك»، وفق الوصيّة الشهيرة التي استوحاها سقراط من عرّافة معبد دلفي. والعبارة الأصليّة تقول: اعرف نفسك بنفسك تعرف العالم والآلهة.

– »لا تعمل إلا ما هو ضروري» لكنْ «بصدق وأصالة»، وفق وصية ماركوس أوريليوس (التأمّلات، الكتاب 4). بمعنى، ما هو ضروري لأجل نمو ذاتك بحسب سبينوزا. ويفسر برغسون ذلك بأن الشعور بالفرح ناجم عن إدراك الذات بأنها حقّقت نموًا ما في جانب من جوانبها (الطاقة الروحية، الفصل1). قديمًا كتب إبكتيتوس يقول: «إن مهمّتك أن تكون ذا شأن في تلك الأمور التي هي في قدرتك فحسب، والتي بوسعك فيها أن تبلغ أعظم شأن» (المختصر). هذا ليس من باب الأنانية، بل العكس تمامًا، ذلك أنك حين تساعد ذاتك على النمو فأنت بهذا النحو تساهم في نمو النوع البشري. كتب ماركوس أوريليوس يقول: «ما أصغر مصير كلٍّ منّا من الزمن، حصّته الضئيلة من الهوّة الزمانيّة اللانهائيّة لسرعان ما تبتلعها الأبديّة. وما أضأل حصّته من مادة «الكلّ» وروح «الكلّ»... تأمّل في كل هذا ولا تُكبِر شيئًا سوى الكدح إلى حيث تقودك طبيعتك، والتسليم بما تأتي به طبيعة العالم» (التأمّلات، الكتاب 12).

ب – الإخلاص للنوع البشري:

كلُّ المنافسات بين الناس، وكل المسابقات من أجل المراتب الأولى في مختلف المجالات، وكل السباقات نحو التفوّق في المعرفة والرياضة والفن، وكل أشكال التسابق المحموم ليست سوى تعبيرات عن التضامن الذي يساهم في نمو النوع البشري، في مختلف الأبعاد العقلية والجسدية والروحية. بل حتى منظومة حقوق الإنسان وثقافة الحرّيّات الفرديّة، غايتها إزاحة عوائق نمو الفرد قصد المساهمة في نمو النوع البشري.

إن الإخلاص للنوع البشريّ ليعني أن كل جهد يقوم به الفرد لأجل نموه الذاتي سيكون بمثابة المساهمة الشخصيّة التي يقدّمها من أجل نموّ النوع البشري. هنا بالذات يكمن المعنى الحقيقي للفضيلة.

داخل مجال الدين تحيل المصالحة مع الذات إلى التديّن الفرداني. ما يعني أن يتديّن الفرد وفق الأسلوب الذي يلبّي متطلّباته في النمو، سواء جسديًّا، أو نفسيًّا، أو روحيًّا. لا يوجد تديّن صحيح أو خاطئ، لكن يوجد تديّن يلبّي أو يعيق نموّ الفرد بالنظر إلى ممكناته ومتطلّباته. كل تديّن لا يلبّي حاجة الفرد إلى النمو يصبح عاملًا للكآبة، وقد يقود إلى الدمار والانتحار.

داخل مجال الدين يحيل الإخلاص للنوع البشري إلى التديّن الطبيعي. فبصرف النظر عن الهوية الدينية أو المذهبية، على المرء أن يتديّن وفق أسلوب متناغم مع الطبيعة. لأن الحاصل أن كل تديّن يخالف الطبيعة البشريّة لا ينتج سوى منافقين، ومرضى، ومجرمين. إن أساس التديّن الطبيعي لهو الامتثال لأوامر الطبيعة باعتبارها جوهر الإرادة الإلهيّة. مثال واضح على الامتثال لهذه الأوامر: ليس العقاب الإلهي هو الذي جعل نسبة التدخين في العالم تتراجع، بل العقاب الطبيعي. يمكننا أن نسجّل الملاحظة ذاتها حول أكل الشحوم، وشرب السوائل الغازية، على سبيل المثال.

إن شقاء الروح، وتفشّي الاكتئاب، وشيوع الإرهاب، لهي أمراض أولئك الذين قرّروا العيش وفق تعاليم تخالف طبيعتهم الآدمية، وتخالف بالتالي طبيعة الإنسان.

في مشهد حريق الدير ضمن الفصل الأخير من رواية (اسم الوردة) للروائي الإيطالي أمبرتو إيكو، يقول غوليامو لمرافقه أدسو: «يمكن أن يولد الدجّال من التقوى... كما يتولّد الهرطيق من القديس، والممسوس من العرّاف».

المعادلة بسيطة: حين يصرّ المرء على أن يصبح ملاكًا، سيتنكّر لطبيعته البشريّة، سيفقد إنسانيّته، ومن ثم يستيقظ الوحش الراقد في أغوار الغرائز البدائيّة. الأمثلة لا تُحصى ولا تَخفى.

– 4 –

روحانيّة العمل وغريزة الكسل

يحاول بعض الشعوذات المستحدثة أن تستثمر في «ثقافة الحل الجاهز»، في ما يبدو عودة للسحر من باب الكسل، أو تسويقًا للكسل طلبًا للربح. قد يكون الكسل جسديًّا على منوال برامج «كيف تحصل على الرشاقة من دون عناء التمارين الرياضية؟»، أو فكريًّا على منوال ورشات «التنمية الذاتية واكتساب المعرفة من دون عناء القراءة والتفكير»، أو عاطفيًّا على منوال منتديات «كيف تعثر على شريك حياتك من دون عناء المغامرات العاطفية؟»، لكن الأساس هو كسل الكينونة الذي ترسّخه ثقافات الاتكال والتسليم والريع، وربط الأرزاق بضربات الحظ، أو برَكات الغيب، أو طاولات القمار. إلا أن الكسل يبقى في كل أحواله من أشدِّ غرائز الانحطاط ضررًا بالفرد والنوع البشري.

حين لا نبذل الجهد المطلوب فإن الكينونة تميل إلى الإغفاء، وتميل الغرائز إلى الخمول، ويميل العقل إلى السهو، وتميل الحضارة إلى الانحطاط. وأما هذا الكائن الإنساني الواقف على قدمين عقب ملايين السنين من التطوّر، فيكفي أن يغفو أو تفتَر همّته حتى يخرّ على الأرض واقعًا أو منهارًا. ليس تشبيه الحياة بالنهر الدافق دقيقًا طالما يتّجه النهر في تدفّقه إلى الانحدار نحو الأسفل. في المقابل تتّجه الأشجار في نموها إلى الارتفاع نحو الأعلى. طرق الحياة صاعدة، وتحتاج من ثم إلى جهد وكفاح، وإلى طاقة دافعة تسمى الطاقة الحيويّة. الحياة إرادة كما يرى شوبنهاور (العالم كإرادة وتمثّل).

لا يقف المستلقي إلا حين يريد الوقوف ويحرص عليه، لكن لمعاودة الاستلقاء يكفي أن يترك جسده على سجيته من دون جهد. لا يستيقظ النائم إلا حين يريد الاستيقاظ ويسعى إليه، لكن قليلا من الفتور يكفي لكي تسترخي الأوصال وتهبط الأجفان. لذلك يبدو المجاز دقيقًا حين يقال: «استسلم فلان للنوم»، ولا يقال «استسلم فلان لليقظة». لكي ننهض نحتاج إلى الإرادة. فإذا لم يتعلق الأمر بالدوافع البيولوجية مثل الجوع، والعطش، والألم، والخوف، والتي لا يعوّل عليها دائمًا، فسنحتاج إلى قدر

من الطاقة الحيوية المنبعثة من تقدير الذات. ثمة عبارة يصف بها المغاربة من يطيل الرقاد: «لا نفْس له». مقصود قولهم إنه لا يملك أي تقدير لنفسه. غير أن تقدير الذات يرتبط بجذوة الوعي بالذات في غمرة حياة تستنفر الحيرة والسؤال، أو هكذا يفترض. إننا نعمل وننتج ونبدع ونتحرّك فقط حين نقرّر ذلك، وأما حين لا نقرر شيئًا، حين لا نريد شيئًا، حين نفقد الحافز لفعل أي شيء، حين لا نحمل همّ كينونتنا التي توجد في حالة تشابك مع العالم كما يرى هايدجر (الوجود والزمان)، ينحطّ حالنا في الحال، وتخفت جذوة الوعي بالذات، وتبدأ أرواحنا بالذبول.

ما دور الفلسفة بهذا الخصوص؟

قديمًا كتب الفيلسوف الرواقي والإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس: «الحياة صراع ومُقام غربة، والمجد الوحيد الباقي هو الخمول. أيّ شيء إذًا بوسعه أن يَخفِّرنا في طريقنا؟ شيء واحد، وواحد فقط: الفلسفة. وما الفلسفة سوى أن تحفظ ألوهيّتك التي بداخلك سالمة من العنف والأذى، وأن ترتفع فوق الألم واللذة، ولا تفعل شيئًا بلا هدف أو بلا صدق أو بلا أصالة» (التأمّلات، الكتاب2).

أن تعمل بأسلوبٍ هادفٍ وصادقٍ وأصيلٍ، معناه أن تعمل بالأسلوب الذي يلبّي إرادة النمو التي لديك أنت بالذات، وذلك بعد أن تكون قد عرفت ذاتك وفق وصيّة سقراط الشهيرة. هنا يكون نجاح أو فشل الأعمال مسألة نسبية. هناك أشخاص خاضوا معارك خاسرة بالمقاييس «الموضوعية»، لكن الأصالة التي خاضوا بها معاركهم ساعدتهم في تحقيق نموّهم الخاص، فأسهموا في نموّ النوع البشري. وهناك أشخاص في المقابل خاضوا معارك ناجحة بالمقاييس «الموضوعيّة»، لكن انعدام الأصالة جعلهم يخرجون من دون تحقيق نموّهم الخاص، فعاشوا عالةً على النّوع البشريّ. ليست الخيبة ألّا نحقّق للمعركة أهدافها، بل الخيبة ألّا تحقّق لنا المعركة نموّنا المطلوب.

تحيلنا أصالة الفعل لدى ماركوس أوريليوس إلى مفهوم الوجود الأصيل عند مارتن هايدجر. غير أن الوجود الأصيل ليس مجرّد اعتراف بالحقيقة التراجيدية للكينونة التي هي كينونة من أجل الموت. إنه التزام وجودي ووجداني بذلك الاعتراف. إن تقبّل الشعور بالفناء لهو الطريق السالك إلى أصالة الذات، حيث مكمَن القلق الذي ينتج القيم الأكثر نبلًا وإنسانية، من قبيل التسامح والزهد والغفران. وهي قيم روحانية عابرة للأديان، وللثقافات، وللحضارات. لذلك، بوسعنا أن نسند مبدأ الكرامة الإنسانية إلى الوجود العرَضي بدل مسلَّمة خلود النفس، خلاف ما ذهب إليه كانط في (نقد العقل العملي). طالما كينونتي عرَضيّة وغير قابلة للتعويض، فالخلاصة تحملها مقولة: لا شيء يستحق أن أموت من أجله، وهناك أشياء كثيرة تستحق أن أعيش من أجلها.

بالمناسبة، قد نتساءل عن معنى العمل الصالح في الخطاب القرآني؟ فنقول: إنه العمل الذي يُصلِحُ حال صاحبه طالما يلبي حاجته إلى النمو في مستوى القيم الروحية. مثلًا، ما إن أمدّ يد المساعدة بصدق وأصالة حتى تغمرني مشاعر الفرح والارتياح، طالما أكون قد لبّيت إرادة النمو، نمو الذات ونمو النّوع البشريّ. وإذا كان ذِكر العمل الصالح في الخطاب القرآني لا يقترن بنوعٍ محدَّدٍ من الأعمال، فالواقع أن لكل ذات متفرّدة أعمالًا تصلح لها، وتصلح بها، سواء أكانت أعمالًا إبداعية أو إنتاجيّة أو خدماتيّة، وسواء أكانت أعمالًا تطوّعيّة أو مأجورة. يظلّ مبدأ أفلاطون في التخصّص المهني صحيحًا بعد تخليصه من التأويل الأرستقراطي. إذ لكل ذات نوعية من الأعمال التي تلبّي إرادة النمو التي لديها، ومن تم تصلح لها وتصلح بها. مثلًا، حين أنخرط شخصيًّا في معركة التنوير العمومي – وهو التعبير الذي أخشى أن يصير مبتذلًا – فأنا لا أملك ضمانات حول النتائج النهائية. قد تكون المعركة خاسرة في آخر الحساب. لكن طالما أخوض المعركة بصدق وأصالة فأنا أحقّق مسبقًا نموّيّ الذاتيّ، وعندها سأتقبّل النتائج مهما كانت. رغم ذلك إذا اتفقنا مع سيمون فايل – وشخصيًّا أتّفق معها – فإن العمل الذي أمارسه، بصرف النظر عن أهمّيته الموضوعية، يبقى في المستوى الذاتي أقل قيمة من العمل الأقدر على تلبية حاجياتي الروحيّة الأكثر جذريّة، والمقصود به العمل اليدويّ. لكن، لربما يمثّل فعل الكتابة نوعًا من التعويض حين أكفّ عن الثرثرة لكي تشارك اليد في إنتاج الفكرة. وربما من حسنات الحاسوب أن اليدين معًا تشتركان في إنتاج الفكرة. لا نملك أي يقين حول ما كان يفعله سقراط الذي لم يكن يكتب، لكن المؤكّد أن لا وجود لسقراط خارج ما كتبه أفلاطون عن سقراط.

إذا كانت الفيلسوفة سيمون فايل تعتبر العمل حاجة روحيّة للإنسان (التجذّر)، فإنها لا تقصد بالعمل مهارات التكلّم والتحليل والدعاية والتلقين وما شابه ذلك من أعمال قد تكون أقرب إلى الثرثرة أحيانًا، ليس المقصود بالعمل العبادات والشعائر والأدعية وغيرها من الطقوس التي قد تكون أقرب إلى الاستعمال السحري للدين في بعض الأحيان، ليس المقصود بالعمل الصدقات والهبات والأعطيات التي قد تكون أقرب إلى الريع والتواكل أحيانًا، بل المقصود العمل بمعناه الأكثر صدقًا وأصالة، العمل اليدوي المنتج والمبدع.

قبل ملايين السنين استطاع أحد أسلافنا تحويل عصا وحجرة إلى أدوات للحفر والقنص والعراك، وبذلك النحو أنجز الخطوة الأولى نحو تشكّل العقل الذي بوسعه أن يلاحظ، ويجرّب، ويركّب، ويقيس، ويختبر، ويقارن، ويفكّك، ويستنتج، وبالمعنى الديكارتي يسيطر على الطبيعة. فبين اليدين تشكَّل عقل الإنسان.

حين تعتبر سيمون فايل العمل حاجة من الحاجات الروحيّة للإنسان فإنها تجعله بذلك ضمن مقوّمات الأمن الروحي. علمًا أن العمل اليدوي يحقّق الأمن الروحي عبر هدفين من أهداف التنمية الروحية: الإحساس بالحاضر (الحضور)، والتحكّم في العقل (التركيز):

أولًا، الإحساس بالحاضر: حين نكون بصدد إنجاز عمل يدوي بصدق وأصالة فنحن في تلك اللحظة نكون مندمجين في الحاضر الذي رغم أننا لا نملك من الزمان سواه إلا أننا قليلًا ما نكون فيه. حيث نكون معظم الوقت كما يرى فلاسفة الرواقيّة وفلاسفة التصوّف، معلّقين بين الحنين إلى ماضٍ لم يعد موجودًا، أو الحزن عليه، والأمل في مستقبل ليس موجودًا بعد، أو الخوف منه. بمعنى أننا نكاد لا نكون طالما الكينونة لا تكون إلا في الحاضر. إذا كنا نعتبر الانتظار زمنًا ميتًا فلأننا نفقد فيه الحاضر، فنكون فيه نحن الميتون وليس الوقت.

يمثّل العمل اليدوي فرصة سانحة لإعادة الذهن إلى حظيرة الحاضر. فأثناء تقطيع ورقة بالمقصّ أكون حاضرًا بالفعل، وأثناء تخييط زرّ القميص أكون حاضرًا بالفعل، وبالجملة حين أعمل بتركيز أكون حاضرًا بالفعل. وحين أكون في الحاضر أشعر بالسكينة الروحيّة طالما أكون في مسكني باعتباري ذاتًا واعية.

ثانيًا، التحكّم في العقل: طالما العقل مَيَّال بطبعه إلى السهو والشرود، فإن القدرة على التفكير تعني أيضًا القدرة على التركيز. ذلك أن التركيز ليس بالقدرة الطبيعية. لذلك تكون لحظات التركيز الذهني قليلة، متعبة، متقطعة، وحتى مع الجهد المطلوب تتخلّلها نوبات من السهو، والشرود، والجموح، والانقطاع عن الواقع. لذلك يعرف المعلّمون أن الأعمال اليدوية فرصة ليتمرّن المتعلّم على التحكّم في عقله، وتوجيه فكره. ثم إن العقل في شروده مَيّال إلى الأفكار السلبيّة التي قد تكون ضمن ذكريات الفرد أو ضمن لا وعيه، وقد تضرب بجذورها في أعماق اللاشعور الجمعي لمخاوف إنسان عصر الكهوف، من دون أن ننسى الذاكرة الجينية التي تجعل من ادّعاء كون العقل صفحة بيضاء مجرّد خطأ فادح. إذا كان مطلوبًا أن نمنح المقوَد للعقل فمطلوب أن نلزمه بقواعد السلامة. هنا تكمن أهمية الدرس الديكارتي حول المنهج.

العمل اليدوي كما يؤكّد جان جاك روسو، حاجة طبيعية للنمو بكل أبعاده، كما أنه يحفظ للفرد حريته واستقلاله بحيث يصير بوسعه العيش في أي مكان من العالم، حتى ولو لم يكن من الوارثين (إميل، الكتاب 3). لذلك يجب أن تتمحور التربية الحقيقية بحسب جون ديوي حول قيمة العمل (المدرسة والمجتمع). والعمل كما تؤكّد الفيلسوفة سيمون فايل حاجة روحيّة لتحقيق الشعور بالانتماء إلى العالم (التجذّر)، وهو ضرورة للصّحة النفسية كما يؤكّد معظم الأطباء النفسانيين. ذلك أن الجهد الأساسيَّ للتعافي يكمن في القدرة على توجيه الفكر والتحكّم في العقل.

إذا كان جيل دولوز يعتبر سبينوزا أنبل فلاسفة التاريخ، فلا ننسى أنه كان يحصل على قوته اليومي من خلال العمل اليدوي، فقد كان صانعًا للعدسات، ما مكّنه من التفلسف خارج سياق لقمة العيش، فضلًا عن تنمية مهارة التركيز، والانخراط في الحاضر، والتحرّر من الثرثرة، ومن تم المحافظة على الصحة الروحية.

تختم سيمون فايل كتابها (التجذّر) بالكلمات البليغة التالية: «مباشرة بعد الرضا بالموت، يكون الرضا

بالقانون الذي يجعل العمل ضروريًّا لبقاء الحياة هو أكمل فعل للطاعة يُطلب من الإنسان إنجازه. عندها تكون جميعُ الأنشطة البشريّة الأخرى، من قيادة الناس إلى إعداد الخطط التقنية إلى الفن والعلم والفلسفة، وإلى آخر ما هنالك، تكون جميعها أدنى من العمل الجسدي بمعناه الروحي. من السهل تحديد المكانة التي يجب أن يشغلها العمل الجسدي داخل حياة اجتماعية منظَّمة جيّدًا. يجب أن تكون المركز الروحي» (التجذّر). تبدو القاعدة الرواقية التي تستلهمها سيمون فايل واضحة: إذا لم نرض بالموت فلن نستمتع بالحياة، وإذا لم نرض بالعمل فلن نشعر بالحياة.

في هذا الإطار كتبت سيمون فايل تقول:

«مهمةُ المدرسة الشعبية هي إعطاء العمل كرامة أكثر بإدخال الفكر فيه، وليس جعل العمل شيئًا مؤلَّفًا من أجزاء، يعمل تارة ويفكّر تارة أخرى. بالطبع يجب على الفلاح الذي يبذر أرضه أن يكون مهتمًّا بنثر الحبوب كما ينبغي وليس بتذكّر دروس تعلمها في المدرسة. لكن موضوع الاهتمام ليس هو محتوى الفكر. فالمرأة الشابة السعيدة والحامل لأول مرة والتي تخيط ثياب الوليد تفكّر بالخياطة كما ينبغي. ولكنها لا تنسى لحظةً الطفل الذي تحمله في بطنها. في الوقت نفسه، وفي مكان ما في مشغل داخل سجن، تخيط امرأة محكومة وهي تفكّر أيضًا في الخياطة كما ينبغي، لأنها تخشى العقاب. يمكن أن نتصوّر أن المرأتين تقومان في اللحظة نفسها بالعمل نفسه، واهتمامهما تشغِّله التقنية نفسها. غير أن الفرق بين العملين فرق شاسع وبينهما هوّة سحيقة. تكمن كل المشكلة الاجتماعية في جعل العمال ينتقلون من الحالة الأولى إلى الثانية» (التجذّر).

ما الذي يفعله أندريه كومت سبونفيل حين ينشّط ورشات للتفكير الفلسفي داخل بعض المؤسّسات الإنتاجية؟ إنه عن قصد أو غير قصد يطبّق وصية سيمون فايل بأن «مهمة عصرنا وتوَجّهه هو تكوين حضارة على أساس روحانية العمل» (التجذّر)، إنه يشجّع العاملين على إعادة تأويل فكرتهم حول العمل. ذلك أن علاقتنا بالأشياء ليست سوى علاقتنا بفكرتنا حول الأشياء. وليس شقاء الروح سوى شقاء التأويل. أما أنصار فلسفة البؤس فنُذكّرهم بأن الشعور بالشقاء لا يقود إلى التغيير، بل إلى الكوارث والمآسي.

العمل اليدوي ضروري لسكينة الروح. لذلك نفهم كيف يلجأ أكاديميون وإداريون ودبلوماسيون ورجال أعمال ومشاهير – لا سيما بعد منتصف العمر – إلى مسارات تكوينيّة لتنمية بعض المهارات اليدوية. ظاهرة تنتشر خصوصًا في المجتمعات المتقدّمة. ذلك أن اليدين اللتين لا تتقنان فعل أي شيء سرعان ما تصبحان خطرًا على الرّوح.

– 5 –

الهويّة المكانيّة والأمن الروحيّ

يقوم مبدأ الصلاحية في الفكر العلمي على أساس أن الفرضية تكون صالحة حين تستطيع أن تفسّر لنا أوسع ما يمكن من عناصر الظاهرة، وذلك بنحو أكثر وضوحا (ما يعني اعتماد مبدأ الوضوح)، وأكثر تناغمًا (ما يعني اعتماد مبدأ الانسجام). بهذا النحو سأحاول من جهتي أن أقدّم فرضيّة قد تكون الأصلح، أو هذا ما آمله، لأجل مقاربة ظاهرة الإرهاب العالمي، والتي تمثّل اليوم أكبر تهديد للأمن الروحي للمجتمعات كافّة، وللمجتمعات المسلمة على وجه الخصوص، لكنها قبل ذلك تُعتبر هي نفسها ثمرة انعدام الشعور بالأمن الروحي. بمعنى أن انهيار السلام الأهلي بين أعضاء المجتمع قد لا يكون في الغالب إلا محصلة انهيار السلام الداخلي داخل وجدان كل فرد على حدة.

عمومًا، لديَّ الآن فرضية لعلها الفرضية الأكثر صلاحية في الموضوع، أو هذا ما أجرؤ على ادِّعائه.

سأعتمد في البداية على مفهومين أساسيّين.

المفهوم الأوّل:

في كتابها (التجذّر) تستعمل الفيلسوفة الفرنسية سيمون فايل مفهوم الاقتلاع déracinement، للدلالة على مشاعر عمّال فترة التصنيع الغربي إبّان النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والذين كانوا وقتها وافدين على ضواحي المدن الصناعية من مختلف القرى والأرياف، وكانوا يفتقدون من ثم إلى الشعور بالانتماء إلى المجال الذي يعملون فيه، كانوا يفتقدون إلى ذاكرة مشتركة

للمكان، كانوا يفتقدون إلى الجذور التي هي من ضمن الحاجات الروحية الأساسية للإنسان وفق رؤية سيمون فايل.

المفهوم الثاني:

في كتابه (الإسلام المعولم) يستعمل أوليفييه روا مفهومًا قريبًا من مفهوم الاقتلاع، لكنه أكثر ارتباطًا بالحقل الدلالي لمجال البحث السوسيولوجي، إنه مفهوم الاجتثاث déterritorialisation، والذي يستعمله أوليفييه روا للدلالة على سيرورة الإسلام منذ بداية الوهّابيّة، وصولًا إلى مختلف أصناف الإسلام السياسي اليوم، والتي تتميّز في الغالب بفك الارتباط مع ذاكرة الأرض، من خلال تدمير الأضرحة والمزارات ومختلف الآثار، ووصولًا إلى تصوّر افتراضي لـ«أمّة الإسلام»، «أمة لا إله إلا الله»، بحيث تبدو كأنها أمّة معلّقة في الفضاء، بلا جغرافية محدّدة.

بهذا المعنى، وانطلاقًا من هذا المنظور، لا يهمّ المسلم في أي مكان يكون؟ سواء أكان في فندق بضاحية نيويورك، أو في جامعة بقلب باريس، أو في مسجد بوسط داكار، أو في أطراف الصين، أو منتجع من منتجعات أسبانيا، فهو باعتباره مسلمًا فإنه يمثّل جزءا من طائفة تسمى «أمة الإسلام»! يتعلّق الأمر فعلًا بنوع من الفضاء الافتراضي الذي لا يرتبط بأي معطى مكاني أو جغرافي محدّد.

يقال في بعض الأحيان، لقد خرج الإسلام من التاريخ. لكن، لربما يجب أن يُقال أيضًا، لقد خرج الإسلام من الجغرافية. بمعنى أن الإسلام قد تعرّض في سياق دينامية الحركات الدينية منذ العصر الوسيط إلى غاية اليوم، إلى عملية اقتلاع واجتثاث جعلته يفقد الهويّة المكانية، ويكتسي من ثم طابعًا صوَريًّا افتراضيًّا. غير أن هذا المآل له بدايات قديمة في الزمن، ولم تعمل الحركات الدينية المعاصرة سوى على استكمالها في الأخير.

بلا شك، كانت الهويّة المكانيّة للإسلام في لحظة التأسيس مرتبطة بـ«أم القرى وما حولها»، وذلك وفق منطوق الخطاب القرآني نفسه (وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا) [الأنعام: 92]. ثم انطلقت الخطوة الأولى للاجتثاث مبكرًا منذ لحظة إقرار حادثة الهجرة من مكة نقطة بداية التاريخ الإسلامي، بدل حادثة فتح مكة (أي العودة) على سبيل المثال. إن ترسيخ الهجرة باعتبارها لحظة تأسيسية ليعني تجذير الشعور بالهجرة لدى الإنسان المسلم. وسيكون الباقي مجرّد تحصيل حاصل للحظة التأسيس. وبالفعل، رويدًا رويدًا، وعبر مسار تاريخي استغرق عدة قرون، مرورًا بـ«الفقه الامبراطوري» إبان العصر الوسيط، عصر التوسّعات الإمبراطورية، ووصولًا إلى «كتائب الجهاد الإلكتروني» اليوم، في زمن العولمة الافتراضية، وما صاحبها من غزوات افتراضية، وجهاد افتراضي، وما إلى ذلك، وبالجملة فقد اتّجه مآل الإسلام نحو فكّ

الارتباط بالهوية المكانيّة. لذلك ليس مستغربًا أن تمثّل نزعة تدمير الأضرحة والقباب والمزارات ترجمات عمليّة للتصوّر الاجتثاثي الذي اكتساه الإسلام في الأخير على يد الإيديولوجيات ذات الطابع الإجتثاثي، بحيث صار بوسع الإرهابي أن يفجّر نفسه في أي مكان من العالم من دون أن تكون له بالضرورة أي مطالب أو أهداف تتعلّق بوطن هنا، أو موطن هناك، أرض هنا أو بقعة هناك. بل يقوم بذلك دفاعًا عن الإسلام، حتى في بلدان لم تشارك في أعمال قتالية مثل العديد من الدول التي هوجمت ولم تشارك في أعمال قتالية في «ديار الإسلام».

إن مثل هذه الرؤية الإيديولوجية إلى الإسلام باعتباره ديانة منتزَعة ومقتلَعة من الأرض والجغرافية والوطن، لهي المنحى الأساسي الذي يفسر لنا كيف أن الإسلام السياسي اليوم لا يمثّل أي إزعاج جدّي لدولة مثل إسرائيل، وذلك رغم معارك كسر العظام التي تندلع بين الفينة والأخرى. ذلك أن التصوّرات النظرية الراسخة في الأذهان تستطيع أن تحدّد مآلات الواقع ولو بعد حين. وتنحسر المسألة أحيانًا في القدرة على قياس الزمن.

غير أن كلفة الإسلام الاجتثاثي بالنسبة للمجتمعات الغربية بدأت تختلف اليوم، وذلك بفارق كبير في النتائج.

لعل مفهوم الاقتلاع كما حدّدته سيمون فايل، ومفهوم الاجتثاث كما حدّده أوليفييه روا، يتناغمان بالفعل مع طبيعة «الأزمة الروحيّة» التي يعاني منها المسلم اليوم، والتي تتجلّى بكثافة ملفتة في الجيلين الثالث والرابع من المهاجرين المسلمين في ديار الغرب. هذا بالذات ما يفسّر حجم الاختراق الذي يمارسه الإسلام السياسي في ضواحي المدن الغربية، والذي يبشّر في الواقع بنوع من الإسلام المجتَثّ، والمتناغم مع مشاعر المسلمين في ضواحي المدن الغربية، والذين ليسوا مصادفة أنهم من وجهة نظر سوسيولوجية العمل، هم ورثة الطبقة العاملة في الغرب الصناعي، سواء في ضواحي السكن أو ورشات العمل. ولعلّ هذه نقطة تقاطع أولى بين أطروحة سيمون فايل حول الاقتلاع، وأطروحة أوليفييه روا حول الاجتثاث. غير أن هناك نقاط تقاطع أخرى تجمع هذه المرّة بين كلا الأطروحتين ومآلات الواقع الراهن.

تتّجه سيرورة الإسلام السياسي بالفعل نحو تكريس الاجتثاث وفق رؤية أوليفييه روا، بدءًا من تدمير قبر الرسول في خمسينات القرن الماضي، وصولًا إلى تدمير الأضرحة والقباب والمزارات والنصب التذكاريّة، وسائر الرموز التي تربط الإنسان روحيًّا بمناطق أرضيّة معيّنة، وانتهاء في الأخير إلى الاجتثاث الروحي الذي يعبّر عنه ما يسمى الإرهاب العالمي المعولم.

لكن الملاحظ أيضًا أن تلك السيرورة تتقاطع مع سيرورة بناء الحضارة العالمية عبر معطيات الهجرة، والعولمة الاقتصادية، واستعمال شبكة الأنترنيت.

هذا بالذات ما يجعل مسار الإسلام الاجتثاثي متناغمًا مع سيرورة العولمة. وهو ما يفسر أيضًا كيف يلتحق بعض الغربيين بالإسلام لغايات إرهابية يتقاطع فيها الاجتثاث الإسلامي مع الاجتثاث العولمي.

إن الهجرة والعولمة والانترنيت لهي تحدّيات أساسيّة أمام حاجة الإنسان إلى الهوية المكانيّة باعتبارها تندرج ضمن حاجاته الروحيّة الأساسيّة. غير أن الوعي بهذا التحدّي يبقى هو الشرط الكفيل بضمان الخطوة الأولى نحو استعادة الأمن الروحي.

في واقع الحال، ليس الإنسان الفاقد للوعي سوى إنسان فاقدٍ للقدرة على التموقع في الزمان والمكان. قد يتعلّق الأمر بمعضلة فرديّة في بعض الأحيان، لكن المعضلة قد تصير جماعية في أحيان كثيرة، بحيث يحدث فقدان الذاكرة في مستوى الوعي الجمعي بأكمله. وبالفعل فإن افتقاد القدرة على التموقع في الزمان والمكان هو المرض الذي يهدّد وعي المسلمين اليوم.

إن الوصفة الأساسية لفلسفة التربية هي العمل على تنمية القدرة على التموقع في الزمان والمكان، باعتبار تلك القدرة هي أساس الوعي المعافى من أعراض الفصام والانفصام، فمفهوم الهويّة يجب ألّا يحيل إلى أكثر من القدرة على التموقع في الزمان والمكان، بعيدًا عن التأويلات التي لا تخدم صحة الكينونة، والتي لا تحقّق إرادة النمو سواء بالنسبة للنوع البشري أو بالنسبة للأفراد. وإذا كانت الهوية في الاصطلاح العربي تحيل إلى ضمير الغائب «هو»، فإن الهو في التحليل النفسي يظلّ هو الغائب الذي يرسم ملامح الحاضر ويحدّد مآلاته، طالما يسكن في أعماق الذّات، ونحتاج من ثم إلى التعامل معه من حيث الفهم والاستيعاب والتوجيه.

إن الوصفة الأساسيّة لفلسفة الدين هي العمل على إعادة بناء الخطاب الديني في مستوى الجهاز المفاهيمي، والنسق القِيَمي، وذلك لغاية تنمية الانفعالات المبهجة وغرائز السمو التي من شأنها أن تساعد الإنسان على تحقيق نموّه الخاص، ومن ثم تضمن له القدرة على الانخراط الخلّاق في الهويات المكانية التي يعيش فيها أو يتعايش معها، وذلك أينما تكون. فالهويّة تركيب معقَّد يلعب المكان دورًا أساسيًا فيها، وإلّا تحوّلت إلى حالة فصام. فلا يمكن لمن هاجر إلى كندا مثلًا، ويحمل الجنسية الكندية، ويعيش ويعمل في كندا، ألّا يعتبر نفسه كنديًا مهما كانت عنده محمولات من تاريخه، وإلّا عاش ذلك الفصام الذي يجعله على الهامش ويُفقده القدرة على الانخراط الخلّاق.

إن الوصفة الأساسيّة للفلسفة السياسيّة لهي العمل على تنمية القدرة على العيش المشترك، باعتباره أساس النسيج المجتمعي للمجتمعات المفتوحة، خاصّة في عالم اليوم المفتوح على بعضه. وحيث يصبح الانسان أو حتى المجتمع المنغلق خارج الحضارة، وعندها لن تفيده هويته سوى في تعميق روح الكره للحضارة والرغبة في تدميرها!! هذا ما تفعله داعش التي عادت كل مظاهر الحياة الحديثة! لكن ماذا كانت النتيجة؟ المزيد من الخراب الذهني والمادي.

إن الوصفة الأساسيّة للفلسفة عمومًا هي – كما نردّد دائمًا – تنمية القدرة على الحياة.

القسم الثالث

الفلسفة وإصلاح الكينونة

- 1 -

إصلاح الكينونة: مهارة فلسفيّة

يؤكّد جان جاك روسّو في الفصل الأخير من كتابه الشهير (العقد الاجتماعي) أن من الصعوبة بمكان أن يتحقّق السلام بين شخصين يعتقد كل واحد منهما أن الله غاضب على الشخص الآخر. ما يعني أن تصوّر الناس للجزاء الأخروي يؤثّر بنحو مباشر على قدرتهم على العيش المشترك. وكما أن نوعية الأفكار تؤثّر على نوعية الحياة، فإن أفكار الناس حول عالم «ما بعد الموت» تؤثّر على حياتهم في عالم «ما قبل الموت». لكن إذا كانت بعض التصوّرات الأخروية تمثّل تهديدًا للسلم الأهلي كما يرى روسّو، فلأنها قبل ذلك تمثّل تهديدًا للسلام الداخلي للشخص، أي إنها تمثّل تهديدًا صريحًا للأمن الروحي.

من المعلوم أن الأفكار تتحوّل إلى مشاعر وأحاسيس، وتتحوّل المشاعر إلى تصرّفات وأفعال. لذلك، تشتعل الفتنة بادئ الأمر في العالم الداخلي للشخص قبل أن تنتقل إلى العالم الخارجي، تشتعل في مستوى علاقة الإنسان بذاته قبل أن تنتقل إلى علاقة الناس بعضهم ببعض، تشتعل في أعماق الكينونة قبل أن تنتقل إلى النسيج الاجتماعي.

لذلك السبب نبه أبيقور قديمًا إلى أن «الإنسان الذي يملك راحة النفس لا يزعج نفسه ولا غيره» (الحكم الفاتيكانية). هنا تكمن الوظيفة الأمنية للفلسفة. غير أن المقصود بالأمن هنا هو الأمن الروحي على وجه التحديد.

بيد أن الرهان على الفلسفة اليوم لا يعني أن الفلسفة ستأخذ مكان الأديان بصفة فوريّة أو نهائيّة، ولا يعني أن فضاءات العبادة ستترك مكانها لآغورا سقراط، وأكاديمية أفلاطون، وثانوية أرسطو، وحديقة أبيقور، ورواق زينون. لا يعني ذلك الرهان أن النبي سيترك مكانه للفيلسوف، أو أن الله سيترك «عرشه» شاغرًا بالضرورة.

لمزيد من التوضيح أقول، ليس موضوع الفلسفة هو العالم، بل رؤيتنا إلى العالم. غير أني أضيف قولًا

آخر، غاية الفلسفة تنمية قدرتنا على العيش في هذا العالم الذي نعيش فيه. لأجل ذلك، تتمثّل وظيفة الفلسفة أساسًا في إصلاح الكينونة في كل أبعادها العقلية، والغريزية، والروحية، وكل ذلك بصرف النظر عن الموقف من مسألة الحقيقة.

إصلاح الكينونة معناه:

أوّلًا، إصلاح العقل قصد إخراجه من حالة الخمول والعجز والتسليم، حيث بوسعنا أن نلتقي هنا بالعديد من المشاريع الفلسفية، من ضمنها على سبيل المثال، مشروع ديكارت (قواعد من أجل توجيه العقل)، ومشروع سبينوزا (رسالة في إصلاح العقل)، وثلاثية كانط في نقد العقل، إلخ.

ثانيًا، إصلاح الغرائز وتخليصها من دوافع الانحطاط، حيث نلتقي هنا ببعض المشاريع الفلسفية، على رأسها مشروع نيتشه، لا سيما في (هكذا تكلم زاردشت)، و(هذا هو الإنسان).

ثالثًا، إصلاح العقيدة، حيث نلتقي هنا بمجمل مشاريع الإصلاح الديني في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون إلى غاية اليوم.

1 - إصلاح العقل:

لا ترتبط التنمية الروحية بأي سر غيبي كما قد يتراءى للبعض، ولا بأي وصفات سحرية كما قد يتوهّم البعض الآخر، وإنما ترتبط التنمية الروحية بتنمية أسلوب التفكير ذاته. ذلك أن معظم مشكلات الحياة ترتبط بعدم القدرة على التحكّم في التفكير. نعلم أن العقل عندما لا نتحكّم فيه يكون ميالًا بطبعه إلى السهو والشرود، وميالًا إلى الأفكار السلبية الباعثة على الحزن، والخوف، والندم، والأسى، وغير ذلك. إن أصل المخاوف، والوساوس، والهواجس، ومختلف الاضطرابات النفسية هو ميل التفكير إلى الجموح، حيث تتلاعب به الذاكرة والخيال والمزاج. لذلك نشعر بالأمن الروحي بقدر ما نمتلك القدرة على التفكير الإيجابي. وهذا ما أدركه الفلاسفة منذ العصور القديمة. وبهذا النحو يكون إصلاح العقل محورًا أساسيًّا من محاور إصلاح الكينونة، ومن ثم تحقيق الطمأنينة.

في مطلع العصر الحديث سينطلق ديكارت من فكرة أنه لا يوجد عقل جيّد أو عقل سيئ، وإنما يوجد منهج جيد أو منهج سيئ. بمعنى أن المسألة لا تتعلّق بالعقل كجوهر خالص، وإنما بكيفية استعمال

العقل.

كيف نوجّه تفكيرنا بنحو يساهم في تحسين قدرتنا على الحياة؟ هذا هو السؤال.

تبدأ تنمية القدرة على الحياة من تنمية القدرة على التحكّم في التفكير بنحو يخدم إرادة النمو لدى الإنسان في كل أبعاده، سواء تعلّق الأمر بالنمو الجسدي، أو النفسي، أو العقلي، أو الروحي. ما يعني نمو الكينونة.

إصلاح العقل معناه:

أولًا، إصلاح الجهاز المفاهيمي. ذلك أن المفاهيم هي القوالب الأساسية لصياغة الفكرة وتوجيه الفكر. فليس دور المفاهيم أن نعبّر بها وحسب، بل دورها الأساسي أن نفكّر بها. وإذا كان إصلاح المفاهيم يحيل إلى ضرورة تطوير اللغة، فقد سبق لمارتن هايدجر قد اعتبر «اللغة مأوى الكينونة»، ما يعني أن نمو الكينونة يحتاج أيضًا إلى نمو المأوى، تمامًا مثلما يحتاج نمو الحلزون إلى نمو القوقعة أيضًا.

ثانيًا، إصلاح منظومة القيم. ذلك أن القيم تساهم في تأطير العقل، وتوجيه عملية التفكير، ومن ثم تحديد مسارات السّلوك في الأخير. إن منظومة القيم هي مكونٌ أساسيٌّ من مكوّنات قوقعة العقل. وبالتالي فإنها يجب أن تنمو بنحو دائم حتى لا تعيق نمو العقل، أو يضطرّ العقل إلى تحطيمها. والمآلان خطران على الأمن الروحي للإنسان.

ثالثًا، تنمية القدرة على التفكير. ذلك أننا كما نفكّر نكون. هنا يبدو الأمر عمليًّا، إذ يوفّر لنا تاريخ الفلسفة تمارين أساسية لأجل تحسين مهارة التفكير: من قبيل تحرير النفس من سطوة الانفعالات السلبية، وفق تعاليم الرواقيين؛ وإفراغ الذهن من الأحكام المسبقة، وفق تعاليم الشكاكين؛ وكذلك إفراغ الذهن من جميع الآراء المسبقة وفق قواعد ديكارت. وهي التجارب التي تمنح الشخص شعورًا بالصفاء الذهني وراحة البال، ومن ثم الاستعداد للتفكير بنحو إيجابي.

2 – إصلاح الغرائز:

يقسم سبينوزا الانفعالات إلى صنفين: الانفعالات المبهجة (المحبّة، المجد، الرضا عن الذات، الأمان، الرحمة، السخرية، الاكتفاء، إلخ)، والانفعالات الحزينة (الكراهية، الخوف، الخجل، الندم، الأسى، الغضب، الثأر، إلخ) (الأخلاق). بوادر ذلك التصنيف سبق إليها ديكارت حين أحال مجموع

الانفعالات إلى انفعالين أساسيّين، البهجة والنفور (انفعالات النفس). غير أن رؤية سبينوزا كانت ملهمة ومفصليّة في تأكيده بأن الانفعالات الحزينة تضعف من قدرة الإنسان على الحياة (الأخلاق، الجزء 3).

على المنوال نفسه تقريبًا يصنّف نيتشه الغرائز إلى نوعين: غرائز السمو، وهي الغرائز التي تدعم إرادة الحياة (الجرأة، التفوق، الإبداع، تحقيق الذات، إلخ)؛ وغرائز الانحطاط، والتي هي بمثابة غرائز معادية للحياة (الذنب، الضغينة، الخوف، الانتقام، إلخ).

كذلك، على المنوال نفسه يصنّف فرويد قوى النفس إلى قسمين: قوى الحب (أيروس) والتي توجّه الإنسان نحو الحب والإبداع وبناء الحضارة، وقوى الموت (ثاناتوس) والتي توجّه الإنسان نحو الحرب والعنف والدمار.

بالنسبة لهؤلاء الثلاثة (سبينوزا، نيتشه، فرويد)، تحتاج الحضارة إلى تغليب الانفعالات المبهجة، وغرائز السمو، وقوى الحب. إذ عندما يتغلّب الشق الآخر تدخل الحضارة طور الانحطاط والانهيار.

وبلا شك، فإن الاستنطاق الفلسفي الذي يجب أن تخضع له كل منظومة ثقافية على حدة، وكل تنشئة اجتماعية على حدة، وكل خبرة دينية على حدة، سيكون على النحو التالي: أي نوع من الانفعالات والغرائز يتم العمل على تنميته؟

شخصيًّا، أعتبر هذا السؤال هو السؤال الأكثر جدية بالنسبة لمآلات الحضارات ومصائر النوع البشري. إنه السؤال الأكثر أهمّية بالنسبة لكلّ فلسفة تدّعي أنها فلسفة نقدية.

3 – إصلاح العقيدة:

إذا كان النمو إجمالًا حاجة حيوية لدى كل الكائنات (سبينوزا، نيتشه، برغسون)، فإن النمو الروحي هو الحاجة الأكثر إنسانية لدى الإنسان. هنا يكون دور الفلسفة هو تذليل العقبات أمام النمو الروحي للذات وللنوع البشري. ذلك أن عقبات نمو الذات، ومن ثم نمو النوع البشري، تندرج ضمن الأمراض التي يتوجّب على الفيلسوف تشخيصها، باعتباره «طبيب الروح» بالمعنى الرواقي في حالة أمراض الكينونة. وباعتباره «طبيب الحضارة» بالمعنى النيتشوي في حالة أمراض الحضارة.

غير أن التنشئة الدينيّة السائدة عندنا والموروثة من العصر الوسيط تساهم في إجهاض إرادة النمو لدى الأفراد، عبر ترسيخ عدد من الأفكار السلبية، من قبيل:

– فكرة القدوة الحسنة، وهي تبعيّة لنموذج، وبذلك تلغي العمل على تحقيق الذات، باعتباره حاجة أساسيّة من حاجات الروح.

– فكرة رضا الوالدين، والتي تجعل المرء في كثير من الأحيان يهتم برضى غيره في عمل يتناقض مع طموحه، وبالتالي تلغي العمل على تحقيق الرضا عن الذات، باعتباره بدوره مطلبًا أساسيًّا من مطالب الروح.

– تبخيس قيمة العمل مقابل البركة، والكرامات، وربط الأرزاق بالغيب، وهو ما يكرّس ثقافة الريع في الأخير، لكنه يقبر فرصة النمو، باعتباره أحد الحاجات الروحية الأكثر جذرية.

كل هذا المنحى من شأنه أن يكرّس اضطراب الكينونة وشقاء الروح في الأخير.

في كتابه (الدين والتحليل النفسي) يصنّف المحلل النفساني الأمريكي الشهير إريك فروم الخبرة الدينية إلى نوعين:

أولًا، الدين التسلّطي: والمقصود به الخبرة الدينية القائمة على الطاعة، والخوف، والخنوع، والاستسلام لقوة جبارة مخيفة.

ثانيًا، الدين الإنساني: والمقصود به الخبرة الدينية التي تحفظ للإنسان شعوره بالحرّية والكرامة والعقل والإرادة والطموح الإنساني نحو الأفضل.

هذا التصنيف من شأنه أن يفتح الباب أمام خارطة طريق واضحة للإصلاح الديني، أو لتعديل صورة الدين باعتباره مصدرًا للراحة النفسيّة والروحيّة المنشودة: انتقال الخطاب الديني من مستوى دعم الانفعالات الحزينة، غرائز الانحطاط، وقوى ثاناتوس، إلى مستوى دعم الانفعالات المبهجة، غرائز السمو، وقوى إيروس. بمعنى أن ينتقل الدين من كونه دينًا تسلطيًّا إلى كونه دينًا إنسانيًّا. هذه العملية ليست سهلة، إذ لا يتعلّق الأمر بمجرّد سيرورة للعلمنة كما قد يتراءى للبعض. ذلك أن العلمنة نفسها قد تصير مجرّد علمنة للدين التسلّطي، عبر مظاهر عبادة الزعيم والخضوع لمزاجه من دون نقد، أو مظاهر تقديس الانضباط الحزبي باعتباره سلوكًا مطلوبًا للجماعة، أو ما إلى ذلك، بل يتعلّق الأمر بتحويل الطاقة الدينيّة للإنسان، حتى في جوانبها السلبيّة، إلى قوة إيجابية للبناء والطموح والحياة. لا أشك في أن هذا التحويل سيكون ممكنًا عن طريق تنمية الحسّ العقلاني منذ الطفولة، وتنمية الحس الجمالي منذ الطفولة، وتنمية الحس الأخلاقي الإنساني منذ الطفولة.

محاولة تحرير العقيدة من غرائز الانحطاط، وعلى رأسها غريزة الخوف، هو الجهد الذي بدأته الفلسفة السياسيّة منذ أفلاطون. وعلى سبيل المثال فقد كتب أفلاطون في (الجمهورية، 3) ينتقد قصص الآخرة

التي تبث الرعب في النفوس. وكان من ضمن ما قاله ما يلي:

«وإذًا فلا بد من أن نفرض رقابة على رواة هذا النوع من القصص، وأن نطلب منهم أن يصوّروا العالم الآخر بأجمل الصور، بدلًا من تلك الصورة الكالحة الكئيبة التي تشيع بيننا اليوم، ما دامت قصصهم لا تنطوي على نصيب من الحقيقة (...) فالواجب يقتضي منا أن ننبذ كل الأسماء المخيفة المرعبة التي تطلق على العالم الأدنى، وما في جوف الأرض من أشباح وأطياف وغير ذلك من الأسماء التي يكفي المرء أن يسمعها لتسري الرجفة في كل بدنه (...) ذلك أن شباب مدينتنا لو صدَّقوا، يا أديمانتوس العزيز، هذه الأقوال بدلًا من أن يسخروا منها بوصفها ميوعة لا تليق بالآلهة، فسيكون من الصعب عليهم – وهم بشر على أي حال – أن يعتقدوا بأن هذه الأعمال لا تليق بهم، أو أن يحاولوا كبح جماح أي مَيْل يثير في نفوسهم مشاعر وأقوالًا كهذه، وإنما سيستسلمون للنحيب والشكوى لأتفه الأسباب بلا خجل» (الجمهورية، الكتاب3).

الموقف واضح:

معظم أنماط الخطاب الديني الشائعة لا تعمل سوى على تنمية ما يسميه سبينوزا بالانفعالات الحزينة، وتنمية ما يسميه نيتشه غرائز الانحطاط، وتنمية ما يسميه فرويد غرائز الموت. وهو ما يكرّس الشقاء المفضي إلى العنف، والتعصب، والاكتئاب.

بهذا المعنى – لكي ننظر إلى الجزء المملوء من الكأس – قد تكون المادة الأساسية التي يوفّرها لنا التصوّف الفلسفي إيجابيّة من حيث إمكانية تحويل الخبرة الدينية من غرائز الانحطاط (الخوف، الكراهية، الحزن، إلخ)، إلى غرائز الارتقاء (المحبة، العشق، الفرح، إلخ). ولا أشك في أن للفنون الجميلة دورًا كبيرًا في هذا التحويل، لو أن العقل الديني يتصالح معها من دون وساوس مَرَضِيَّة.

نتذكّر اللقاء الشهير في شهر أبريل من العام 2018، داخل الفاتيكان، بين البابا فرنسيس والطفل إيمانويل الذي جاءه باكيًا خائفًا على والده الذي توفّي حديثًا من أن يذهب إلى جهنم لأنه لم يكن مؤمنًا، مع أنه عمّد أبناءه الأربعة في الكنيسة، فردّ عليه البابا بهدوء وطمأنينة: «يسهل أن نعمّد أبناءنا عندما نكون مؤمنين، لكن ليس سهلًا أن نفعلها حين لا نكون مؤمنين.. ولأنه فعلها، فقد كان قلبه بين يدي الله، وهو وحده يعرف يا إيمانويل إيمان أبيك، ووحده يقرّر من يذهب إلى الجنة.. إن الله لديه رحمة بأبيك أكثر منك أنت يا إيمانويل.. فأنت لك قلب الابن، ولله قلب الأب.. وقلب الأب يعطف أكثر من قلب الابن»

خلف هذه الإجابة الإنسانية والحكيمة ليس هناك فقط تاريخ المسيحية، بل هناك أيضًا تاريخ الفلسفة، وتاريخ الأنوار الأوروبية.

عمومًا، قد لا نحتاج إلى الاستغناء عن الأديان، لكنْ، ثمة شرط ضروري لبقاء الأديان، وهو ألّا تستغني الأديان نفسها عن تاريخ الفلسفة، ما يعني أن تعيد صياغة نفسها من جديد.

«الحكمة ضالة المؤمن» كما جاء في الحديث النبوي. لكن، لماذا هي ضالته؟ بكل بساطة لأن الإيمان وحده لا يكفي، وقد لا يفي.

– 2 –

حصص ديكارتيّة في ترويض الروح

يبدو تاريخ الفلسفة أحيانًا كأنه مجرّد محاولات متتالية لإزالة سوء الفهم الذي يتعرّض له الفلاسفة في مجرى التاريخ وإكراهاته. لعلّها مهمة لا تكتمل طالما لا يوجد تأويل أصيل يمكن بلوغه باطمئنان. إذ ثمة سوء فهم يُحدثه الاندفاع المؤدلج للعقل نحو التصنيف، والتبويب، والاختزال، وإصدار الأحكام، وكل ما من شأنه أن يعجّل ب«الحقيقة»، ويجعلها جاهزة للحفظ والترديد والتلقين، تبعًا لما تمليه آمال العصر ومخاوفه.

مثال أول، تعرّضت «مُثُل» أفلاطون في سياق العصر الوسيط لتأويل جعلها تبدو كأنها كائنات مفارقة تقطن في عوالم الغيب، وجعل جمهورية أفلاطون تبدو كأنها مدينة مشيدة في السماوات العلا، هذا في الوقت الذي كانت فيه جمهورية أفلاطون تمثّل بكل تفاصيلها الإدارية والقانونيّة والمؤسساتية مشروعًا إصلاحيًّا واقعيًّا لدولة توجد على الأرض، وضمن سياق الحضارة اليونانية ومعطياتها.

مثالٌ ثانٍ، تعرّضت «لذة» أبيقور بدورها إلى تشويه في اتجاه آخر هذه المرة، بحيث أصبحت رديفة للانحلال والمجون. هذا في الوقت الذي كانت فيه تعاليم أبيقور تدعو إلى الاستمتاع بالحياة البسيطة وسحر الطبيعة، باكتفاء وتوازن واعتدال.

مثال ثالث – وهذا ما يهمّنا الآن – لقد تعرّض مبدأ «السيادة على الطبيعة» لدى ديكارت (خطاب المنهج) لتأويل مجحف في سياق العصر ما بعد الصناعي، وتبعًا لتفسيرات الخطاب البيئي، فأصبحت العقلانية الديكارتية رديفة للصرامة الحسابية، ولعنف التقنية، وللعقل الأداتي المتّهم بإنتاج الشموليات وتدمير البيئة، غير أن العقل الديكارتي كان يتضمّن منذ البداية عناصر الخيال والحدس أيضًا (قواعد لتوجيه الفكر – القاعدة 12)، وكان يعني في الغالب «النور الطبيعي» (محاورة ديكارت)، ثم إن السيادة الديكارتية على الطبيعة تعني بالأولى سيادة الإنسان على ذاته، على انفعالاته، وعلى طبيعته هو بالذات (انفعالات النفس – المقالة 212).

فأين هذا من تهمة العقل الأداتي؟!

في آخر فقرة من (انفعالات النفس) كتب ديكارت بلغة بليغة يقول: «نستطيع أن نقول إن الأشخاص الذين تستطيع الانفعالات أن تحرّكهم وتؤثّر فيهم أكثر من غيرهم، هم القادرون على تذوّق أكبر قدر من العذوبة والتمتّع بهذه الحياة. والحق أيضًا أنهم يستطيعون أن يجدوا بسبب الانفعالات أكبر قدر من المرارة حين لا يعرفون كيف يستخدمونها جيّدًا، ويعاكسهم الحظ. غير أن الحكمة تنفع أساسًا في هذه النقطة بالذات، فهي تعلم المرء أن يصبح سيّد انفعالاته، وبأن يتحكّم فيها بمهارة فائقة تجعل المساوئ والشرور التي تتسبّب فيها محتملة جدًّا، بل إن المرء ليستخلص من هذه الشرور كلّها الفرح».

بهذا الكلام المبهج ختم ديكارت آخر كتاب نشره أثناء حياته (انفعالات النفس). وهو كلام نستنتج منه ما يلي:

لا يمكن تجريد العقل من الانفعالات، بل تظلّ الانفعالات ضروريّة لأجل التفكير الجيّد والحياة الجيّدة، ولا يمكن الاستغناء عنها كيفما كان نوعها ومنبعها.

ليست هناك انفعالات جيّدة وأخرى سيئة، هناك فقط استعمال جيد للانفعالات مقابل استعمال سيئ لها.

العامل الأساسي لشقاء الإنسان ليس وجود انفعالات «سيئة» من قبيل الحزن والغضب مثلًا، وإنما هو الاستعمال السيئ لهذه الانفعالات، بمعنى توجيهها نحو خلق رغبات سيئة، طالما يرى ديكارت أن الرغبات انعكاس للانفعالات.

المطلوب من الإنسان أن يتعلّم كيف يوجّه انفعالاته توجيهًا صحيحًا. كأن يوجّه الموسيقار مثلًا حزنه نحو الإبداع الموسيقي، أو يوجّه الرياضي غضبه نحو التفوّق الرياضي، وما إلى ذلك.

دور الحكمة أن تساعد الانسان لكي يصبح سيّد انفعالاته، ومن ثم يصبح سيّد نفسه.

الغاية الأسمى للعقلانية الديكارتية هي تحقيق الشعور بالبهجة والسكينة والفرح.

فأين نحن من ذلك «العقل الأداتي التقني الحسابي» الذي وُسم به ديكارت من طرف الكثيرين؟! المؤكد أن ديكارت يحاول أن يعيد إلى الفلسفة وظيفتها الأكثر نبلًا وأصالة: تنمية القدرة على الحياة.

بهذا الخصوص بوسعنا أن نتصوّر أربع حصص ديكارتية لترويض الروح:

الحصة الأولى: الداء: القابلية للانخداع.

وهذه تنتج عن الاستعمال السيّئ للعقل. ومن أبرز أعراضها: انتشار الخرافات والأحكام الخاطئة والأوهام.

فإذا كان العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فليس المهم إذًا أن يكون لدينا عقل جيّد، بل المهم أن نستعمله بشكل جيّد (خطاب في المنهج). فوحده الاستعمال الجيّد للعقل يصنع الفارق. إن سوء استعمال العقل هو العامل الأساسي في انتشار الأوهام والخرافات، لأننا حين نترك العقل على سجيته، بلا قواعد ولا منهج، فإنه يميل بطبعه إلى الوهم والخطأ والخرافة، وهذا ما نعرفه جيدًا. وكلما غرق

الإنسان في الأوهام والأخطاء والخرافات فإنها تخدعه وتكبّله، وتحرمه صفاء الذهن وراحة البال.

وهنا يقترح علينا ديكارت العمل على تنمية القدرة على توجيه العقل بدل تركه على سجيّته، وذلك عن طريق إعمال الشك، والتمحيص، والتروّي، والتجزيء، والبداهة، والوضوح، وهذا كلّه تحفيز على استخدام العقل للوصول إلى ما من شأنه أن يحقّق صفاء الذهن وراحة البال. فصفاء الذهن يضمنه تحرير العقل من كل الأحكام المسبقة، وهذا هو العقل النقدي؛ وراحة البال يضمنها توجيه الانفعالات وتنظيم الرغبات، وتلك هي الحكمة العمليّة.

تنبع قابلية العقل للوقوع في الخطأ من ثلاثة مصادر:

– المصدر الأول هو الطابع المتسرّع للرغبة في المعرفة، حيث إنَّ الرغبة في المعرفة قد تكون مندفعة بحيث تعيق نفسها بنفسها بحسب ديكارت. لذلك يجب التعامل مع الرغبة في المعرفة باعتبارها رغبة قبل كل شيء، بحيث يجب تنظيمها لأجل التحكّم فيها كما يتمّ تنظيم سائر الرغبات.

– المصدر الثاني هو الأحكام المسبقة التي يرثها الفرد من المجتمع، وتجهض سيرورة المعرفة. على أن القاعدة الأساسية للتعامل مع الأحكام هي إخضاعها للشكّ، ما يعني عدم قبول تلك الأحكام كمسلّمات بل إخضاعها لفحص العقل انطلاقًا من الشك في صوابيتها. والقيام بهذه العملية على الأقل مرة واحدة في الحياة، ويحسن القيام بها مرارًا (تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى – التأمّل الأول). علمًا أن أحد مصادر الشقاء هو الأحكام الخاطئة التي تستبدّ بالذهن، والتي قد لا تتعلّق فقط بوجود كائنات خرافية تخيفنا أو تقضّ مضاجعنا ويحسن التخلّص منها عن طريق الشكّ، وإنما تتعلّق بالقدرة على الحياة. مثلًا، حين أحكم على المرض أو الشيخوخة أو التقاعد أو الطلاق بأنها أمور سيئة، سأشعر بالشقاء حين أمرض أو أشيخ أو أتقاعد أو أطلّق. إلا أن تأويلًا مختلفًا قد يحوّل تلك الأمور إلى فرصة لحياة أكثر هدوءًا أو إبداعًا. إن الشكّ في الأحكام هنا ليس مجرّد منهج معرفي بل أسلوب حياة أيضًا.

– المصدر الثالث هو إغراء الغموض، حيث إن الغموض يغري في العادة بوجود سرٍّ سحريٍّ لا يدركه إلا المحظوظون. لذلك يلح ديكارت على ضرورة التمرّن على احترام مبدأ الوضوح.

الحصّة الثانية: الداء: فوضى الأفكار.

وهذا ينتج عن سوء تنظيم الأفكار. ومن أبرز أعراضه: ضعف القدرة على القيام بالعمليات الأساسية للتفكير، من قبيل الشكّ، والفحص، والتحليل، والاستدلال، والاستنتاج، والاستنباط، إلخ.

فحين يتفادى المرء الأسئلة، أو يستعجل الأجوبة، أو يتمسّك بالمسلّمات وآراء الآخرين، أو يحاول البدء بحل القضايا الأكثر تعقيدًا، وعمومًا حين يَخِلّ بأهم القواعد (قواعد في توجيه الفكر)، فهذا يؤدّي إلى فقدان السيطرة على الأفكار، وبالتالي العجز عن التفكير. وحين يعجز المرء عن تنظيم أفكاره يصبح فريسة للأفكار السيئة والأحكام الخاطئة، والتي تُسبّب للإنسان انفلاتًا في الانفعالات، ومن ثم انفلاتًا في الرغبات أيضًا، وصولًا إلى اضطراب الروح.

وهنا يقترح علينا ديكارت العمل على تنمية القدرة على تنظيم الأفكار، بحيث يتمّ تنظيم الأفكار عن طريق التأمّل الهادئ باعتباره تمرينًا روحيًّا يوميًّا، وعن طريق الحدس النقدي، والتروّي والتبصّر والمهارة، من دون استعجال النتائج، مع تقسيم كل الصعوبات إلى أجزاء بدءًا بالجزء الأسهل وتدرّجًا نحو الأصعب، مع فحص كل البداهات التي تستكين إليها نفوسنا، وإخضاعها لاختبار الشكّ مهما بدت يقينية، بل خصوصًا إن بدت كذلك.

يتحقّق العلاج الديكارتي عبر أسلوب «إفراغ سلّة التفاح». المقصود به أننا حين نشكّ في وجود تفاحة فاسدة واحدة قد تفسد سائر التفاح الموجود في السلة، فإننا نلجأ إلى إفراغ السلة بالكامل قبل أن نعيد كل تفاحة على حدة بعد فحصها والتأكّد من سلامتها. ما يعني أننا يجب أن نفرغ عقولنا من كل الأفكار والأحكام المسبقة، ثم لا نقبل بعد ذلك بإعادة أي فكرة إلا بعد فحصها فحصًا متأنيًّا ودقيقًا، وهو ما يمنح للذهن صفاءه وللبال راحته.

الحصة الثالثة: الداء: طغيان الانفعالات.

وهذا ينتج عن الاستعمال السيّئ للانفعالات. ومن أبرز أعراضه: التعاسة والشقاء.

لا وجود لانفعالات جيّدة وأخرى سيئة. هناك فقط استعمال جيد أو سيّئ للانفعالات (انفعالات النفس، المقالة 211). إن سوء استعمال الانفعالات يؤدّي إلى فقدان السيطرة على الانفعالات، ومن تم ينشأ الشعور بالعجز عن التفكير وعن الحياة أيضًا.

وهنا يقترح علينا ديكارت العمل على تنمية القدرة على توجيه الانفعالات، بحيث يتم توجيه الانفعالات عن طريق الحكمة، طالما الحكيم من يحكم نفسه. يقول ديكارت في المقالة 211 من (انفعالات النفس): «الذي أعتقد بأن بوسعي أن أضعه هنا بوصفه العلاج الأعمّ والأسهل للممارسة ضدّ كل إفراط للانفعالات هو أنه حين نحسّ بأن الدم انفعل علينا أن نكون حذرين منتبهين، وأن نتذكّر بأن كل ما يمثل أمام المخيّلة يميل إلى خداع النفس وإلى أن يظهر أمامها الأسباب التي تستخدم

في الإقناع بموضوع انفعالها أقوى بكثير مما هي في الواقع، والأسباب التي تستخدم في ثنيها عن هذا الموضوع أضعف بكثير مما هي في الواقع. وحين لا يقنعنا الانفعال إلا بأشياء يحتمل تنفيذها بعض التأخير فعلينا أن نمتنع عن إصدار أي حكم عليها، وعلينا أن نستبدل أفكارنا بأفكار أخرى إلى أن يستطيع الزمن والراحة تهدئة التأثّر الحاصل في الدم تهدئة تامّة». ولنتذكر أن ديكارت جعل لهذه المقالة عنوانًا معبرًا: العلاج العام للانفعالات.

الحصّة الرابعة: الداء: انفلات الرغبات.

وهذا ينتج عن عدم القدرة على تنظيم الرغبات. ومن أبرز أعراضه اضطراب الروح.

حين يفقد المرء السيطرة على رغباته، فإنه سرعان ما يرغب في الأشياء التي لا تتوقّف عليه (المقالة 146)، فينشأ الشعور بالعجز والأسى والشقاء.

وهنا يقترح علينا ديكارت العمل على تنمية القدرة على تنظيم الرغبات، بحيث تخضع الرغبات للتنظيم المحكم، وذلك عبر الاستعانة بالحسّ الأخلاقي. فليست الفضيلة بحسب ديكارت سوى القدرة على توجيه الرغبات نحو ما يمكن امتلاكه أو التحكم فيه. يكتب في المقالة 146 من (انفعالات النفس): «لما كانت رغباتنا لا تتوقّف كلّها علينا ولا كلّها على الغير، كان علينا أن نميّز فيها ما لا يتوقّف إلا علينا كيلا تمتد غباتنا إلا إلى هذه الأشياء وحدها (...) ومن المؤكّد أننا حين ندرّب أنفسنا بهذه الطريقة كي نميّز بين القدر والحظ، فإننا نعتاد بسهولة أن نضبط رغباتنا بطريقة تجعلها تعطينا الرضا التام على الدوام، لا سيما وأن تحقيقها لا يتوقّف إلا علينا».

ثم يضيف في المقالة 148 من (انفعالات النفس): «من عاش من دون أن يتلقّى أي توبيخ من ضميره بسبب تخلّفه عن عمل الأشياء التي يعتقد بأنها الأفضل، وهذا ما أسميه هنا اتباع الفضيلة، فإنه يتلقّى في المقابل رضًا على درجة من القوة تجعله سعيدًا وتجعل أعنف جهود الانفعالات لا تملك ما يكفي من قدرة على إزعاج هدوء نفسه».

بهذا المعنى تكون العقلانيّة الديكارتيّة في خدمة القدرة على الحياة، وتكون الأخلاق الديكارتيّة في خدمة الحق في السعادة، وتكون فلسفة ديكارت إجمالًا فلسفة للبهجة، والفرح، والسكينة.

– 3 –

الفلسفة والخوف

سواء كان الخوف خوفًا من شيء ما، أو كان خوفًا على شيء ما، فالخوف في كلّ أحواله هو منبع معظم الانفعالات السلبية، والأهواء الحزينة، وغرائز الانحطاط، والتي تهدّد السكينة والطمأنينة، وتهدّد بالتالي الأمن الروحي للإنسان.

فأصل النهم خوف من الجوع. وأصل الجشع خوف من الفقر، وأصل الغيرة خوف على الشرف أو خوف من الخسارة، وأصل الغضب خوف من الإهانة، وأصل الشعور بالذنب خوف من العقاب أو الانتقام، وأصل الكراهية خوف من الآخر أو المختلف، وأصل التطرّف الديني خوف من ضياع الدين، وأصل التعصب خوف على «الحقيقة»، أو خوف من «الحقيقة»، وهكذا دواليك.

الخوف أيضًا أصل الخرافات التي تعطّل العقل وتشلّ قدراته. فأصل القرابين والأضاحي خوف من الآلهة، وأصل الدجّالين والعرّافين خوف من المستقبل. وأصل السحر والأساطير خوف من الطبيعة. وأصل الأخرويات خوف من الموت. وهكذا دواليك.

الخوف كذلك هو أصل أخلاق المكر والنفاق داخل المجتمعات المغلقة، والتي هي أخلاق العبيد بالمعنى الهيجلي وبالمعنى النيتشوي للعبارة. والمعنيان متقاربان رغم كل ما يقال. فأخلاق السادة ليست سوى أخلاق الصدق، والشهامة، والمروءة، والطموح، والإبداع. وليست أخلاق العبيد سوى أخلاق الكسل والعجز والخوف والخنوع والنفاق. وهذان النوعان من الأخلاق هما المحدَّدان الأساسيان لمآلات الحضارة، ومصائر النوع البشري.

الخوف هو العدو الأكبر للتفكير السليم والعيش الحكيم. بل عدو الحياة. فالإنسان الخائف من الله، أو من الطبيعة، أو من السلطة، أو من أي شيء آخر، إنما هو يفتقد إلى كل ما هو إنساني في الإنسان:

أوّلًا، يفتقد إلى القدرة على التفكير، سواء في قضايا الدين أو العلم أو السياسة. لماذا؟ بكل بساطة لأنّ الخوف يُعطّل العقل ويشلّ من ثمّ قدرة الإنسان على التفكير.

ثانيًا، يفتقد إلى القدرة على الشعور بالحب. لماذا؟ لأنّ الخائف لا يمتثل لمصدر الخوف إلّا تزلفًا ومسكنة ونفاقًا، حتى ولو تظاهر بالعكس، غير أنه لا يخفي في أعماقه سوى مشاعر الحقد والضغينة. الحب لا

يتّفق مع الخوف ولا مع التزلّف والنِّفاق.

ثالثًا، يفتقد إلى القدرة على الاحترام. لماذا؟ لأنّ العلاقات القائمة على الخوف لا تقوم سوى على ثنائية الطاعة أو العصيان، الولاء أو البراء. أما علاقات الاحترام فهي قائمة على الاعتراف المتبادل والمتكافئ بين ذوات مستقلّة. الاحترام مثل الحب إن لم يكن متبادلًا ومتكافئًا فإنه يفقد معناه.

الخائف من الله، أو من الطبيعة، أو من السلطة، أو غير ذلك، لا يمكنه أن يكون مواطنًا بأي معنى من المعاني، ولا بأي حال من الأحوال، بل يصبح مجرّد جزء من رعية تنقاد مع القطيع انقيادًا غريزيًّا. أما المواطنة فتقتضي أولًا وقبل كل شيء وجود ذوات حرّة واعية مستقلة، ذوات تحكم نفسها بنفسها، وتمتلك حدًّا أدنى من المسؤولية والصدق والشفافية والالتزام، كما يرى فلاسفة التنوير.

كان الدرس الأخير لسقراط بليغًا. فقد دافع عن نفسه بكل استماتة (محاورة الدفاع - أفلاطون)، ثم رفض الهرب من زنزانة الإعدام حين رسم له بعض تلاميذه الأوفياء خطة الهرب، مفضِّلًا مواجهة الموت بشجاعة على أن يعيش هاربًا متخفيًّا مثل الجبناء والمرعوبين. لا شكّ أن تحرير الإنسان من الخوف هو رأس الحكمة بالمعنى الفلسفي الأكثر أصالة.

على هذا الأساس بوسعنا مقاربة السؤال التالي: ما الذي يجعل الفلسفة مزعجة لكل الأصوليات والشموليات؟ فتكون الإجابة في أربعة عناصر أساسية:

أوّلًا، الخوف لا يصنع الفضيلة تبعًا لرأي كبار الفلاسفة (سقراط، أفلاطون، أبيقور، زينون، سبينوزا، روسّو، كانط، هيغل، إلخ).

ثانيًا، الخوف يعطّل العقل، ويشلّ الإرادة، ويغتال الرّغبة، فينشئ في الأخير مجتمعًا أشبه بالقطعان الآدمية.

ثالثًا، إذا كانت الأيديولوجيات الأصولية والشمولية تتّفق حول معاداة الفلسفة، فلأنّ وظيفة الفلسفة في آخر المطاف تحرير الإنسان من كل أشكال الخوف، وعلى رأسها الخوف اللاهوتي، والذي هو أساس الخوف السياسي كما يرى سبينوزا في أثره الفلسفي العظيم (رسالة في اللاهوت والسياسة).

رابعًا، حين يتحرّر الإنسان من الخوف يستطيع استعمال عقله بلا حِجر ولا وصاية. فلا يقبل بالأجوبة الجاهزة.

وهذه هي الرسالة الأساسيّة للتنوير كما يرى كانط في (ما الأنوار؟).

عندما يقول كانط، كن جريئًا في استعمال عقلك، فهو يدرك بأن استعمال العقل يستدعي الكثير من

الجرأة والشجاعة. بل – وهذا هو المعطى الأهم – يعلم بأن التنازل عن التفكير مجرّد جبن قد يستهوي الكسالى والمنحطّين، بل لعله الجبن الأكبر داخل المجتمعات المغلقة والقائمة على تمجيد قيَم السمع والطاعة.

ولكم تبدو حياة الفيلسوف آمنة، وروحه مطمئنة، وكينونته معافاة، من خلال ملحمة الشاعر الروماني الكبير لوكريتيوس، وحين يصف شخصية الفيلسوف اليوناني أبيقور، بالأقوال التالية:

«في البداية تجاسر رجل إغريقي بأن رفع عينيه البشريَّتَيْن في وجه المعتقدات، وكان أول إنسان يقف في مواجهتها، لم تثنه عن موقفه قصص الآلهة والصواعق والسماء بهزيم رعدها ذي الوعيد، بل إن ذلك قد أثار – إلى حدٍّ بعيدٍ – شجاعة عقله القويّة، إلى درجة أنه صار أول إنسان يرغب في تحطيم الأقفال محكمة الإغلاق لأبواب الطبيعة. لذلك فإن قدراته العقلية المفعمة بالنشاط كانت لها الغلبة، وذهب إلى ما وراء حصون السماء المستعِرة، وتجاوز بفكره وخياله الكون اللامتناهي كلّه» (في طبيعة الأشياء).

ذلك أن الخوف، كما أجمعت الفلسفة ما بعد سقراط، هو العدو الأكبر للطمأنينة (الأتاراكسيا).

أما بعد، لكَمْ كان جهد التصوّف الفلسفي في استبدال مشاعر الخوف بمشاعر العشق جهدًا كبيرًا ونبيلًا لولا أن رياح التاريخ الوسيط قد جرت في اتجاه آخر.

– 4 –

الرِّعاية الصِّحِّيَّة للغرائز.. أو مهنة نيتشه

لكي يعيش الإنسان سالما معافى في جسده ونفسه إلى أبعد مدى ممكن، سيحتاج إلى شيء من الحظِّ، غير أنه سيحتاج بلا شك إلى الرعاية الصّحّيّة للذات. حين نغفل عن الجسد فإنه يصير مَيّالًا إلى الخمول والترهّل والتخمة والتعفّن، ثم ينتهي إلى التدهور. حين نغفل عن النفس فإنها تصبح مَيّالة إلى الأسى والسخط واللوم والتذمّر، ثم تنتهي إلى التدهور. لكي نتفادى تدهورنا لأطول مدى ممكن علينا أن نحافظ على الإرادة، والتي هي إرادة الحياة في آخر الحساب. بمعنى أننا سنحتاج إلى أسلوب حياة يحترم قواعد

الرعاية الصّحّيّة في أدق تفاصيلها. على أن الطبَّ البدني والنفسي لا يمنحانا سوى إجراءات تكميلية لما يجب أن نقوم به يوميًا وفي كل أحوالنا: الرعاية الصّحّيّة للذات. ذلك أن العامل الأساسي في حفظ الصحّة ليس الطب، بل أسلوب الحياة: التغذية، الحركة، النظافة، المناخ، صفاء الذهن، راحة البال، نوع الأصدقاء، تدبير الانفعالات، تدبير الرغبات، وبالجملة أسلوب الحياة. إذًا حتى في ما يتعلّق بالصحة البدنية والنفسية، لا تندرج العوامل الأساسية ضمن مجال الطب بمعناه المهني، وإنما تندرج ضمن فن العيش.

لكن بوسعنا أن نرفع التحدّي أكثر فنسأل: هل الإنسان مجرّد أجهزة عضوية، يُضاف إليها الجهاز النفسي؟

حسنًا، هناك في مجال الطب نفسه فرع آخر يسمى الطب العقلي، أو طب الأمراض العقلية، أو الاضطرابات العقلية وفق التوصيف الأكثر مهنية. عمومًا فإن العقل بدوره يمرض مثل الجسد والنفس. وهو يمرض بنفس المعنى، عند وجود اختلال في التوازن، واضطراب في الوظائف. بصفة عامة فإن الاضطراب هو التوصيف الأدق تعبيرًا لما يسمى حالة المرض.

لكن، كما أن الطب البيولوجي لا يقوم سوى بدور مكمِّل للرعاية الصحّية للجسد، ولا يقوم الطبّ النفسي سوى بدور مكمّل للرعاية الصحيّة للنفس، فالأمر نفسه بالنسبة للطبّ العقلي الذي لا يقوم سوى بدور مكمِّل للرعاية الصحيّة للعقل، والتي تشمل مجالات واسعة من النظام الغذائي إلى النظام الأخلاقي، ومن السلوك اليومي إلى المفاهيم الأساسية للّغة.

لا يتعامل الطبّ العقلي في العادة سوى مع ما يسمى الأمراض الذهانيّة، وضمن جزء ضئيل من أجزاء العقل، هو الجزء المسؤول عن احترام مبدأ الواقع، في ما يسمى عادة بالوعي. لكن، هل هذا هو العقل؟

هناك نماذج معروفة لذهانيين متفوّقين في مجالات مثل الرياضيات والموسيقى والرسم. وهو أمر مبرّر طالما مبدأ الواقع ليس ضروريًا كلّيًا في الرياضيات أو الموسيقى أو الرسم. لكن المؤكّد أيضًا أن القدرات العقلية لا تنحصر ضمن نطاق الوعي. ولهذا السبب يدرج البعض فلسفة نيتشه ضمن فلسفات اللاوعي. لعله توصيف مبرَّر غير أنه لا يخلو من رغبة في الاختزال.

بلا شك، يحتاج التفكير السليم إلى عقل سليم. غير أننا نخطئ حين نحصر سلامة العقل في الجزء المسؤول عن إدراك الواقع. مثلًا، نتحدّث عن سلامة العقل حين يستطيع الشخص المفحوص أن يجيبنا عن أسئلة من قبيل: ما هذا (اختبار القدرة على إدراك الأشياء)؟ أين أنت (اختبار القدرة على إدراك المكان)؟ ماذا كنت تفعل قبل قليل (اختبار القدرة على إدراك الزمان)؟ لكن هذه الأسئلة تفحص جانبًا محدودًا من وظائف العقل، هو الذي نسمّيه الوعي. غير أن القدرات الأساسيّة للعقل تضرب بجذورها في

أعماق الغرائز، وعلى رأسها القدرة على الإبداع. بالمناسبة، فأنا أعتقد بأن الغرائز هي التعبير الأكثر دقّة عما يصطلح عليه البعض باسم الحدس.

أيضًا، كما هو الحال في صحّة البدن، وصحّة النفس، ففي صحة العقل يتعلّق الأمر بأسلوب الحياة برمّته. لكننا حين نتكلّم عن علاقة أسلوب الحياة بصحة البدن فإننا نعرف عن ماذا نتكلّم؟ نتكلّم عن التغذية، والحركة، والنظافة، والمناخ، إلخ، وعندما نتكلّم عن علاقة أسلوب الحياة بصحة النفس فإننا نعرف عن ماذا نتكلم؟ نتكلم عن العلاقات، والانفعالات، والرغبات، والذكريات، إلخ. فماذا نقصد حين نتحدّث عن علاقة أسلوب الحياة بصحّة العقل؟

تكمن خلاصة الدرس النيتشوي في أن العقل السليم يدل على سلامة الغرائز، ذلك أن الغرائز هي الطبقات الأكثر عمقًا وتجذّرًا للعقل، وفيها تجري العمليات الأساسية للتفكير والإبداع. هنا أيضًا تكون تدابير صحّة البدن والنفس مفيدة، طالما كل أبعاد الإنسان تترابط في ما بينها، غير أنها لا تكفي طالما يتعلّق الأمر بالجانب الأكثر عمقًا وتجذّرًا في كينونة الإنسان، مع أنه الجانب الأكثر عرضة للتأثّر بالقيم الأخلاقية كما سنوضح.

إن أكثر جوانب الإنسان حاجة إلى الرعاية الصحية هي الغرائز إذًا. حين تتدهور الغرائز تتدهور معها القدرات الأساسية للإنسان: القدرة على التفكير، القدرة على الحياة، والقدرة على العيش المشترك.

حين تتدهور القدرة على التفكير تعمّ الأوهام والخرافات، وحين تتدهور القدرة على الحياة يعمّ الشقاء والكآبة، وحين تتدهور القدرة على العيش المشترك يعمّ العنف والحروب. جودة الغرائز إذًا ضرورية لجودة الحياة.

بوسعنا أن نبسط أربع فرضيات أساسية، مستلهمة من الرؤية الصحيّة لنيتشه:

أولًا، الغرائز مكوّن أساسي من مكوّنات العقل، بل هي الطبقة الأكثر عمقًا ضمن العقل، والأكثر تجذّرًا ضمن عمليات التفكير. إننا نفكّر بغرائزنا أيضًا، بل وبالأساس. وبالتالي تقتضي تنمية القدرة على التفكير ليس نكران الغرائز كما فعل أفلاطون، وإنما رعايتها بما يخدم القدرة على التفكير، والقدرة على الحياة.

ثانيًا، هناك مجموعتان أساسيتان من الغرائز:

– غرائز السمو التي تساعد الإنسان على إنجاز نموّه وتحقيق ذاته، بحيث تدفعه إلى الإبداع والنمو والتفوق، وهي تحتاج إلى إرادة وأسلوب، طالما أنها تشبه الطريق الصاعد. هذا النوع من الغرائز يساهم في تطوّر الحضارة.

- غرائز الانحطاط التي تجهض نمو الإنسان، فتدفعه إلى الخنوع والتواكل والخمول والعجز والذبول، وهي في غياب الإرادة تفرض نفسها تلقائيًّا، طالما أنها تشبه الطريق النازل. هذا النوع من الغرائز يساهم في تدهور الحضارة.

ثالثًا، تساهم القيم الأخلاقية في التأثير على القدرات الحيوية للغرائز، سلبًا أو إيجابًا. فالقيم التي تبخس الحياة مثلًا سرعان ما تنتهي إلى إضعاف غرائز الحياة، ومن ثم تضعف القدرة على الحياة. كما أن قيم الريع والتواكل تنتهي إلى إضعاف غرائز العمل، ومن ثمّ تضعف روح المبادرة والقدرة على الإنتاج. لأجل ذلك يكون قلب القيم إجراءً ضروريًّا لإصلاح الغرائز.

رابعًا، مع أن هذه الفرضية لم يقلها نيتشه بنحو صريح، لكن بوسعنا أن نستنبطها بسلاسة من أسلوبه، وهي على قدر كبير من الأهمية. سنضعها على شكل سؤال:

طالما الغرائز تحيل إلى أعماق العقل، والقيم الأخلاقية تؤثّر على صحة الغرائز، أفلا يكون بوسعنا أن نفترض بأن بعض المنظومات الأخلاقية تمثّل خطرًا على الصحة العقلية للإنسان، وأنها عامل من عوامل الاضطرابات العقليّة، من قبيل الاكتئاب، والانتحار، والفصام، والإدمان، والهلع، إلخ؟ هنا تتّضح لنا قيمة المنظومة الأخلاقيّة التي تنظر إلى الإنسان بالمعنى الواسع المفتوح كمنتجة لحضارة إنسانية، في مقابل المنظومة الأخلاقية الدينية المغلقة التي تدمّر الحضارة.

إن قلب القيم عند نيتشه ليس مجرد شغف نظري، بل وظيفة علاجيّة تهمّ الأفراد والحضارات على حدٍّ سواء.

ليس العلاج الأخلاقي للغرائز اكتشافًا نيتشويًّا، فلقد سبقه إليه العديد من الفلاسفة، نذكر منهم ديكارت الذي أكد بأن ممارسة الفضيلة هي أعظم علاج ضد الاستعمال السيئ للانفعالات (انفعالات النفس - المقالة 148). غير أن أصالة نيتشه تكمن في أنه جعل العلاج الأخلاقي يتخذ شكل قلب للقيم، طالما أن القيم الأخلاقية التي اعتمدتها البشرية أضرَّت بقدرة الغرائز على التفكير، وعلى الحياة.

لنتحدّث عن الخوف مثلًا. مؤكد أن خلايا الإنسان غير مبرمجة لكي يعيش الإنسان في خوف دائم، أو يعيش خوفًا يستغرق مدة طويلة من الزمن، لكنها مبرمجة بما يسمح للإنسان بخوف محدود في الزمن، يتيح له فرصة الهرب والنجاة من الخطر الماثل أمامه، ثم العودة إلى حالة الأمن. أثناء الخوف تتوقّف معظم الوظائف الحيوية للإنسان (النمو، التفكير، تجدّد الخلايا، وظائف الأمعاء، الجنس، إلخ)، مقابل التركيز كليًّا على الوظائف التي يحتاجها الجسد بقصد الهرب والنجاة (تسارع الدورة الدموية، ارتفاع دقات القلب، إلخ). ليس مسموحًا لهذا الاختلال أن يستمر سوى لفترة وجيزة تكفي للإفلات من مخالب وحش، أو الابتعاد عن حمم بركان، أو نحو ذلك. لكن حين يتعلّق الأمر بخوف دائم فإن خلايانا ليست

مبرمجة لذلك. ولذلك نرى تراجع الصحّة النفسية عند المنظّمات المتطرفة وعند مَنْ يخضعون لسلطتها.

هذا يعني أن المنظومات الثقافية التي تجعل الخوف قيمة أخلاقية، وتعوِّل على ترسيخه في النفوس، وتسطّر عناوين أخلاقية بتفاصيل مروِّعة، من قبيل الخوف من عذاب الله، الخوف من عذاب القبر، الخوف من أهوال القيامة، الخوف من شدائد الحشر، الخوف من فتنة الدجال، إلخ، إنما تمثّل بلا شك تهديدًا للصحّة العقلية والنفسية والجسديّة للإنسان.

كذلك القول عن المنظومات الأخلاقية التي تتمحور حول الشعور بالذنب، أو الغضب، أو الكراهية، أو الغيرة، أو ما إلى ذلك من انفعالات لا يمكنها أن تستغرق زمنًا طويلًا من دون أن تهدّد الصحّة العقليّة والنفسيّة والجسديّة للإنسان.

إن القيم الأخلاقيّة التي تهدّد صحة الغرائز، بحيث تدعم غرائز الانحطاط على حساب غرائز السمو، هي ما يسمّيه نيتشه أخلاق العبيد، أخلاق الحقد والضغينة والإثم والثأر والأسى والانتقام والتشكّي والتشفّي، وغيرها من القيم التي تضعف قدرة العقل على التفكير، وقدرة القلب على الحياة.

هكذا، يظلّ تحصين الغرائز من أخلاق العبيد إجراء ضروريًّا لأجل تفكير مبدع، وحياة جيّدة. وهذا ما يؤكّده نيتشه في لحظة اعتراف صادقة وبليغة، يقول فيها: «من هذه الزاوية فإن حياتي تعدّ ببساطة شيئًا رائعًا. فمن أجل إنجاز مهمّة قلب القيم... كان لا بد من توفّر قدرات متناقضة، لكن بنحو يجعلها لا تدخل الضيم على بعضها، ولا يدمّر بعضها بعضًا. ترتيب القدرات بحسب الأولوية والأهمية، اتخاذ مسافة، فن التفرقة من دون إحداث بلبلة... تلك كانت الشروط التي لها الأولية، أي العمل السرّي الطويل والإبداعي لغريزتي. ولقد تجسّدت المناعة القصوى لهذه الغريزة بصفة عميقة بحيث لم أتفطّن البتة ولا راودني أدنى شك في ما كان ينمو في داخلي حتى انفجر في تلك الطاقات فجأة وقد بلغت أوج اكتمالها. ولا أذكر أنني أجهدت نفسي من أجل شيء ما، وليس هنالك من أثر لصراع في حياتي فأنا نقيض لكلّ ما يحمل طابعًا بطوليًا... وإنني حتى هذه اللحظة أجول بنظري في مستقبلي كالناظر إلى بحر ساكن: لا رغبة ترسم تموّجات على سطحه. لا أرغب البتة في أن تكون الأشياء على غير ما هي عليه، كما لا أريد أن أكون غير ما أنا الآن» (هذا هو الإنسان).

الرضا عن الذات كما هي وفي كل أحوالها، الرضا على الحياة كما هي وفي كل حالاتها، ذلك هو الإجراء الكفيل بحماية الغرائز من مشاعر الأسى والتذمّر والندم والحسد والضغينة. وهي مشاعر حزينة تجهض نمو الإنسان، وتهدّد صحته. ذلك أن الإنسان لم يُبرمَج لكي يتحمّل الحزن زمنًا طويلًا.

لقد بُرمج الإنسان للفرح والرقص والغناء. أفلا يرقص الإنسان ويغنّي حتى في لحظات الحزن والعزاء!؟ لذلك يرى نيتشه أن «الفرح أكثر عمقاً من الحزن» (هكذا تكلّم زرادشت).

ما الفرح إذًا؟ «الفرح يريد الخلود لكل الأشياء، يريد عسلًا، وخميرة، وساعة ثمالة في منتصف الليل، يريد دموع عزاء منهمرة على القبور، ويريد فجرًا ذهبيًّا... إنه متعطّش إلى العالم، لأن هذا العالم، آه، أنتم تعرفونه» (هكذا تكلّم زرادشت).

الفرح هو محرك فكرة العود الأبدي عند نيتشه. إنه الرغبة في أن تكون الأشياء، كل الأشياء، كما هي بالضبط، وإن كان لها أن تعود فلتعد كما كانت، دومًا وتحديدًا، من دون أدنى سخط، من دون أدنى تذمّر، من دون أدنى ضغينة، بل، بسلام روحي دائم وشامل.

الحنين هو الدافع الذي يحرِّك الأشياء عند أرسطو، والشوق هو الدافع الذي يحرك الأشياء عند ابن عربي. غير أن الحنين والشوق هما تعلّق الشيء بغير ذاته، أما الفرح فهو تعلّق الشيء بذاته.

الحنين والشوق شعور بالنقص والخصاص، أما الفرح فهو شعور بالرضا والاكتفاء، شعور بالطمأنينة إذًا.

– 5 –

الجنسُ والسَّكينةُ

لا أذكر إن كان ميشيل فوكو من قالها، لكنها قيلت: «أثناء ممارسة الجنس تظهر الشخصية الحقيقة للإنسان». في كل الأحوال، أظن بأن هذا القول صحيح إلى حد بعيد. لكن الأصح أيضًا أن نقول: إن

شخصية المرء تظهر بنحو أوضح انطلاقًا من نظرته إلى الجنس. هنا بالذات نكون ضمن مجال الفلسفة، طالما الموضوع الأساسي للفلسفة كما سبق الذكر ليس الأشياء ولا الظواهر، وإنما نظرتنا إلى الأشياء وإلى الظواهر.

كثيرة هي الأمراض والعقد الجنسية التي منبعها الأساسي هو نظرتنا إلى الجنس. نحن هنا لا نقصد الحديث عن الأمراض الجنسية في بُعدِها النفسي، ولا عن الأمراض الجنسية في بُعدِها الجسدي، والمسماة الأمراض التناسليّة، وإنما نتحدّث عن الأمراض التي تصيب نظرتنا إلى الممارسة الجنسية، وتصيب طريقة تفكيرنا في الجنس.

كيف يفكّر المرء في الممارسة الجنسيّة؟ كيف يراها؟ كيف يفهمها؟ ما هي طبيعة الهواجس والمخاوف والانفعالات التي تُثار لديه أثناء تفكيره في الممارسة الجنسية، سواء حين يفكّر في ميوله ورغباته الخاصة، أو حين يفكّر في ميول ورغبات الآخرين؟

عمومًا، قد يكون نمط التفكير في الجنس عاملًا من عوامل التأثير على مصائر الكينونة في معظم مستوياتها الفكريّة والسلوكيّة، بحيث قد يكون عامل نموّها وسموّها وعافيتها، وقد يكون عامل اختناقها وتشنّجها واضطرابها. بهذا النحو نفهم كيف تنتهي بعض الأفكار حول الجنس إلى تهديد السلام الداخلي للشخص، ومن ثم تهديد السلام الأهلي للمجتمع بأسره.

يمكننا أن نعرض لأهم الأمراض المرتبطة بنظرة الإنسان إلى الجنس على النحو التالي:

1 - الكبت الجنسي، والذي هو مرض ناجم عن النظرة إلى الجنس باعتباره إثمًا ورذيلةً:

فمنذ وليام رايخ، صاحب كتاب (الثورة الجنسية) إلى يومنا هذا، قليلون من واصلوا التفكير في علاقة الكبت الجنسي بالعنف الاجتماعي والسياسي. لربّما لأنّ الكبت الجنسي لم يعد مشكلة غربية منذ سنوات خلت، وهذا صحيح إلى حدٍّ بعيدٍ، لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى سائر المجتمعات الأخرى، وعلى رأسها الشرق أوسطيّة التي يطبّق بعضها مبدأ الفصل بين الجنسين، في المدرسة وفي المسبح، وفي الجامعة والجامع، في قاعات الأفراح وبيوت العزاء، وأحيانًا حتى إلى موائد الطعام المنزلي.

من وجهة نظر وليام رايخ يمثّل العنف نوعًا من التفريغ الجنسي، إنه تفريغ للكبت الجنسي المتراكم على مدى سنوات من الحرمان الليبيدي، والشِحّ العاطفي، وشيطنة الشهوة، وتأثيم الاستمناء، وتقديس العذرية، والتخويف من فقدان البكارة، وتحريم العلاقات الجنسية احتياطيًّا أو نهائيًّا.

ولأن الضغط يولّد الانفجار، طبيعي أن تنفجر في وجوهنا تلك الأجساد المكبوتة، أو المكتوية بلهيب الشعور بالذنب. ذلك أن ثقافة الكبت الجنسي، وتأثيم الجسد، هي البيئة الحاضنة للعنف بكل أبعاده.

وأحد أبعاده القصوى، تفجير الحجر والبشر والشجر، بل أحد أبعاده النهائيّة، تفجير الأوطان والعمران والإنسان.

2 – الخوف من فقدان الفحولة، والذي هو مرض ناجم عن التمركز حول القضيب الذي يصير لدى البعض كأنه جوهر الكينونة:

قد تكون عقدة الخصاء من بين العقد الجنسية الأكثر انتشارًا في مجتمعاتنا المحافظة. وهي عادة ما تتخذ عندنا طابع الخوف من فقدان الفحولة. الأمر الذي نلاحظه بنحو فاضح في مختلف مضامين الخطاب الديني الشائع، وأيضًا في مضامين الإشهار الموازي للكثير من البرامج الدينية على الفضائيات، وهو الإشهار الذي كثيرًا ما يستعرض أعشابًا تتعلّق بالمشكلات الجنسية: ضعف الانتصاب، سرعة القذف، الخصوبة، تكبير الذكر، وما إلى ذلك من هواجس الفحولة.

الخوف من فقدان الفحولة، لا سيما لدى الرجال الكهول في مجتمعاتنا الذكورية والمحافِظة، هو في أساسه خوف وجودي من فقدان الحياة، لا سيما حين يتمّ اختزال كينونة الرجل في العضو الذكري، وفي ما يصطلح جاك ديريدا على تسميته باسم التمركز حول القضيب. لذلك قد يكون البحث عن زوجة ثانية صغيرة السن عند عديد من الكهول بمثابة تعويض جنسي عن الخوف من فقدان الحياة.

3 – عدم تقبّل الهوية الجنسيّة، والذي هو مرض ناجم عن النظرة إلى الميول الجنسيّة المختلفة باعتبارها عارًا، وانحرافًا، وعقابًا: لا يتعلّق الأمر بمجرّد رهاب المثليّة، بل يتعلّق الأمر أساسًا بعدم تقبّل الهوية أو الميول الجنسيّة التي قد تكون مختلفة بنحو جزئي أو كلّي، والتي قد تتحوّل أحيانًا إلى رهاب المثليّة، في ما يشبه نوعًا من الحرب على الذات، وقد تترجم في أحيان كثيرة إلى أشكال أخرى من العنف الجنسي أو الاجتماعي أو الإيديولوجي. بالأحرى مثلما يحدث للكثيرين من المتديّنين فقد يشعر الشخص المعني بأن ميوله الجنسيّة المختلفة مجرّد عقاب إلهي، ومن تم ينتابه الشعور بالذنب، فيحتاج إلى نوع من التطهير والتكفير.

هكذا تغدو الاستعدادات الانتحارية أحيانًا مظهرًا من مظاهر الرغبة في التطهّر جراء الإحساس بالذنب، وتغدو الميول التفجيرية مظهرًا من مظاهر التغطية على الميول الجنسيّة، ويغدو التلويح بقبضة اليد، أو بحد السيف، أو بفوهة البندقية، مجرّد مظاهر للتعويض جراء الخوف من فقدان الرجولة. لا سيما وأن التمثّل «الجنسيّ» للحداثة لدى البعض يجعلها تتّخذ شكل «تفريط في الرجولة» ! ولعل الأمر هنا يتعلّق بعصاب وسواسي يستدعي دراسات متخصّصة.

في كل الأحوال لا تسوء الأشياء بل تسوء نظرتنا إلى الأشياء. هذا ما تعلّمناه من الرواقيين. وبكل تأكيد تطرح مسائل الهوية الجنسيّة والميول الجنسيّة تحدّيًا بالغ الخطورة في مستوى علاقة الإنسان بذاته،

حيث إنها قد تكرّس مشاعر الإثم والعار، وهو ما يمثّل أكبر تهديد للسلام الداخلي للشخص. المطلوب هو المصالحة مع الذات. ما يعني أن يعرف المرء ذاته كما هي (اعرف نفسك بنفسك – سقراط)، وأن يكون هو ذاته (كن أنت – أوريليوس، نيتشه، وغيرهما)، ما يعني أن يكون هو ذاته في كل شيء، حتى في مستوى هويته الجنسيّة، ومستويات ميوله الجنسيّة.

4 – التثبيت الليبيدي، وهو مرض ناجم عن الاعتقاد بأن الشخص الذي أشعل الرغبة وحده من يستطيع إطفاءها:

تكمن المعضلة الأساسيّة للرغبة الجنسيّة، كما تكشف عنها ملحمة (في طبيعة الأشياء) للشاعر الأبيقوري لوكريتيوس، في المعادلة التالية: عادة ما نعتقد ألّا أحد يستطيع أن يطفئ الرغبة الجنسيّة غير الشخص الذي أيقظها فينا، ولا أحد سواه. حين نظن بأن الأمر كذلك يصبح الأمر كذلك بالفعل. وطالما لا يكون الهدف الجنسي جاهزًا أو متوفّرًا أو متجاوبًا دائمًا وبالضرورة، وطالما أنّ الحياة أكثر تعقيدًا مما تظنّه رغباتنا الجنسيّة، فقد تتحوّل الرغبة الجنسية إلى حالة مرضية تحت طائلة التثبيت الليبيدي. هذا التثبيت هو ما تصطلح عليه الأدبيات العالمية في الشعر والغناء بأسماء كثيرة، من قبيل المرض، أو الجرح، أو النزيف، أو القيد، أو ما إلى ذلك. وهي توصيفات مجازية بالفعل، لكنها بالغة الدقة من حيث إحالتها إلى مشاعر غير إيجابيّة.

السؤال الأساسي الآن، كيف يمكننا أن نضمن متعة آمنة وسعيدة؟

مرة أخرى نحتاج إلى الدرس الأبيقوري:

لا شك أن تجارب العشق تحقّق الكثير من المتعة الروحية، وهي ضرورية لنمو الروح، وتحقّق تجارب الجنس الكثير من المتعة الحسّية، وهي ضرورية لسعادة الروح، لكن وحده العقل يضمن أن تتحقّق المتعة بأقل ما يمكن من المخاطر، وأقل ما يمكن من الشقاء.

يقول أبيقور في إحدى حكمه:

«اللذات بالنسبة إلى شهوة الجسم غير محدودة. ويتطلب إشباعها زمنًا لا محدودًا. ولكن الذهن الذي عيّن حدود الشهوة وغايتها وخلّصنا من الخوف من الأزل قد منحنا حياة لا ينقصها شيء. فلم نعد في حاجة إلى وقت لا محدود» (الحكم الأساسية).

إن القليل من الوقت ليكفي. هنا يكمن السر الأكبر للمتعة. بحيث لا تطلب المتعة إلا نزرًا قليلًا من الوقت. وأما ما يبقى بعد ذلك فهو الأثر الذي يعلق في الذهن والذاكرة.

والمطلوب إذًا هو أن نستمتع بأوقاتنا بنحو يليق بأن يعلق بالذهن والذاكرة، إلى أبعد مدى ممكن، وربما

إلى الأبد.

– 6 –

السعادةُ هدفٌ فلسفيٌّ

اختلفت أهداف الفلاسفة على الدوام. اختلفت أهدافهم باختلاف عصورهم، وثقافاتهم، وخبراتهم اليومية والحياتية، وهذا مما لا يخفى على أحد. إلّا أن غاية الغايات التي عمل معظم الفلاسفة على تحقيقها ظلّت هي نفسها في كل أحوالهم وفي كل الحالات: تحقيق السعادة. أو بتعبير أكثر تواضعًا نقول: إن الحدَّ من الشقاء لهو الرهان الأساسي للفلاسفة منذ سقراط إلى غاية اليوم.

عمومًا، ظلّت السعادة – باعتبارها حالة انعدام الشقاء – غاية الغايات في تاريخ الفلسفة. الأمثلة كثيرة، من بينها على سبيل المثال:

– غاية العدالة عند أب الفلسفة السياسية، أفلاطون، تحقيق السعادة، طالما يجب على الإنسان أن يكون عادلًا لكي يكون سعيدًا.

– غاية الأخلاق هي السعادة بالنسبة لأب المنطق، أرسطو، والذي سماها بالخير الأسمى طالما هي الخير الوحيد الذي يُطلب لذاته.

– الوظيفة الأساسيّة للفلسفة بحسب فيلسوف اللذة، أبيقور، هي السعادة، والتي تتطلّب التحرّر من المخاوف، والتحكّم في الرغبات.

– غاية التعاليم الرواقية منذ زينون، وإبكتيتوس، وأوريليوس، وبوثيئوس، هي التقليص من دائرة الشقاء، من خلال تنمية القدرة على التحكّم في الانفعالات، وضمان قدر من التناغم مع قوانين الطبيعة.

– غاية الحرّية والعقل والتقدّم بحسب فلاسفة التنوير: لوك، هيوم، روسّو، فولتير، إلخ، هي سعادة الإنسان، والتي لا يمكن تحقيقها إلا في سياق مشروع مجتمعي تاريخي يقوم على أساس مبادئ العلم، وقيم الديمقراطية، وثقافة حقوق الإنسان.

– غاية المجتمع الشيوعي بالنسبة لماركس هي سعادة الإنسان، والتي لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع حيث تختفي الطبقات، وتنتفي الملكية الخاصة، ويزول صراع الإنسان ضد أخيه الإنسان.

بل حتى شوبنهاور، الموصوف في تاريخ الفلسفة بفيلسوف التشاؤم، سيعود في شيخوخته إلى «جادّة الصواب» لكي يكتب كتابًا بعنوان معبِّر: «فن أن نكون سعداء».

لربما يمثّل كانط نوعًا من الاستثناء، إذ يرى أن غاية الأخلاق ليست السعادة وإنما غايتها في ذاتها، في ما يسميه الأمر المطلق، بمعنى: «يجب أن أفعل الواجب لأنه واجب». غير أن الاستثناء الكانطي لا يلغي القاعدة: السعادة هي غاية الغايات في تاريخ الفلسفة منذ سقراط إلى غاية اليوم. ومن يدري؟ لربما يتطلّب كانط اليوم تأويلًا جديدًا، وهذا كل ما في الأمر. أو لعلّه رهان آخر.

هناك دليل إضافي، يتعلّق الأمر بصدور العديد من الكتب الأساسية في تاريخ الفلسفة بعناوين تتضمّن مصطلح السعادة: «تحصيل السعادة» (الفارابي)، «فن أن نكون سعداء» (شوبنهاور)، «الفوز بالسعادة» (برتراند راسل)، «خواطر حول السعادة» (آلان)، «السعادة يأسًا» سبونفيل، (في السعادة) فريديريك لونوار، إلخ.

لكن الأمر لا يخصّ الفلاسفة حصرًا، إذ تبقى السعادة وعد الكثيرين: سياسيين، كهنة، مشعوذين... وحتى مروّجو المخدرات يعِدون بالسعادة، فما الذي يميّز الفلاسفة في وعدهم بالسعادة؟

هناك شرطان أساسيّان يخصّان الفلاسفة حصرًا.

الشرط الأول، شرط الحقيقة:

تقوم السعادة عند الفلاسفة على احترام مبدأ الحقيقة. إذ إن الفيلسوف هو الشخص الذي لا يقبل أي قدر من خداع الذات، أو خداع الآخرين، حتى ولو كان ثمن الخداع هو الشعور بنوع من السعادة. نعلم أن الطبيب مثلًا قد يقبل بعض أشكال الخداع لدواعٍ علاجيّةٍ (المسكنات، المهدّئات، المخدرات، بعض أشكال التمويه النفسي، إلخ). غير أن الفيلسوف يرفضها غريزيًّا. الرهان الأساسي لديكارت هو أن يتحكّم الإنسان في ذاته من دون أوهام. الرهان الأساسي لسبينوزا هو أن يبتهج الإنسان استنادًا إلى الحقائق بدل الأوهام. رهان ماركس هو أن يدرك الناس واقعهم الاجتماعي من دون أوهام. ذلك أن ما يسعى إليه الفيلسوف – من حيث هو فيلسوف – هو أن تقوم السعادة على الحقيقة والصّدق والنزاهة بدل الوهم والتضليل والخداع. لعل الأمر هنا متعلّق بمعادلة صعبة، غير أنها ليست مستحيلة. هنا بالذات

تكمن خصوصية وأصالة الرهان الفلسفي على إمكانية الحدِّ من الشقاء الإنساني من دون حاجة إلى أي شكل من المسكِّنات أو المخدَّرات.

الشرط الثاني، شرط السلام:

تقوم السعادة عند عموم الفلاسفة أيضًا على مبدأ السلام، سواء تعلّق الأمر من جهة أولى بالسلام الداخلي، في علاقة الشخص بذاته، وهو ما كان يسمى عند الأبيقوريين والرواقيين القدماء بالأتاراكسيا (السلام الروحي – الطمأنينة)، وهو ما يعني القدرة على تدبير الذات؛ أو تعلّق الأمر من جهة ثانية بالسلام الأهلي بين الأشخاص، ما يعني القدرة على تدبير المجتمع، في ما يسمى السلم الأهلي أو المدني. ذلك أن الفيلسوف هو الإنسان الذي لا يقبل أن ترتبط السعادة بأي شكل من أشكال العنف، سواء تعلّق الأمر بالعنف الذاتي، أو العنف بين الذوات.

بتعبير بسيط نقول: غاية الفلاسفة الحدّ من الشقاء من دون اللجوء إلى الخداع، ومن دون اللجوء إلى العنف. ما يعني أن السعادة الفلسفية تستند إلى كل من مبدأ الحقيقة، ومبدأ السلام.

حين ننتقل من الفلسفة إلى الحياة اليومية فإننا نلاحظ بأن أكثر شيء يبحث عنه الناس هو الإحساس بالسعادة. بل السعادة هي الوعد الوحيد الذي قد يضحّي الناس من أجله بكل شيء: المال، المنصب، الزواج، الأسرة، الأهل، البلد، الأصدقاء، إلخ. كما أن الإنسان لا يتحمّل العناء إلا حين يحمل وعدًا بالسعادة، أو يحمل على الأقل وعدًا بالتقليص من الشقاء.

لكنْ، ثمة مفارقتان ملفتتان:

المفارقة الأولى مفادها أن السعادة هي أكثر شيء يبحث عنه الناس كافّة، لكنها أقل شيء حضورًا في مجالات البحث العلمي، والاهتمام الثقافي، والتأليف التربوي. أكثر ما ينتظره الناس من الفاعل السياسي، والفاعل الاقتصادي، والفاعل الإداري، هو تدابير تلبّي رغبتهم في تحقيق نوع من السعادة، إلا أننا في المقابل نادرًا ما نجد مسؤولًا سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو إداريًّا يأخذ السعادة على محمل الجد.

لقد وردت عبارة الحق في السعادة في وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية للعام 1776، ثم عاودت الظهور في تعديل دستوري شهدته البرازيل في العام 2010، ثم أنشأت دولة الإمارات العربية في العام 2016 وزارة باسم وزارة السعادة. لكنْ، تظلّ هذه المبادرات مجرّد استثناءات لا تلغي كون

السعادة هي الهدف الأقل حضورًا في البرامج السياسية.

المفارقة الثانية، رغم أن السعادة هي أكثر شيء نبحث عنه إلا أننا لا نعثر عليها، أو لعلّها تنفلت منا كلّما اعتقدنا الإمساك بها. هذا ما يجعل البعض يستنتج بأن السعادة مجرّد وهم لا وجود له ضمن الوضع البشري، وأن الشقاء يبقى قدر الإنسان، الذي لا رادَّ له. غير أن الأمر هنا يتعلّق باستنتاج خاطئ وسيّئ أيضا. خاطئ لأنه غير صحيح، وسيّئ لأنه يهدّد الصّحة الروحيّة للإنسان.

إذا كانت السعادة هي الشيء الذي لا نجده حين نبحث عنه فليس لأنها غير موجودة أو غير ممكنة التحقّق؛ بل لأنها ليست شيئًا نبحث عنه بل يجب أن نبنيه. إن السعادة تُبنى لبنة لبنة.

تكمن المعضلة الأساسية إذًا في تصوّرنا للسعادة، والتي عادة ما ننظر إليها كما لو أنها وعد مستقبلي، تحمله إلينا عناصر خارجية. أمثلة:

– نتزوّج بالشخص الذي نظنّ أننا سنكون معه سعداء، بل نظنّ أننا لن نعيش السعادة الزوجية إلا معه. وما أن يخفق الوعد حتى نلقي باللائمة على شريكنا في الورطة والحياة.

– نسعى إلى تقلّد المنصب الذي نظنّه سيمنحنا السعادة المرجوة. وما أن يخفق الوعد حتى نلقي باللائمة على مدرائنا، وشركائنا، وزملائنا في العمل.

– نسعى للهجرة إلى البلد الذي نظن أننا سنعيش فيه حياة سعيدة كما ينبغي. وما أن يخفق الوعد حتى نصبّ جام غضبنا على بلد الأصل، وبلد المهجر، وعلى البشريّة جمعاء.

ما يعني أن تصورنا للسعادة سرعان ما يتحوّل إلى عامل من عوامل الخيبة ومن تم ترسيخ الشقاء.

يكمن الخلل في تصورنا للسعادة باعتبارها وعدًا. لأننا بذلك النحو نجعلها من جهة أولى خارج نطاق الحاضر، طالما أنها وعد مستقبلي؛ ونجعلها من جهة ثانية خارج نطاق الذات طالما أنها ترتبط بعناصر خارجية وخاضعة لإرادات الآخرين، أو مصادفات الحياة.

المطلوب ليس شيئًا آخر سوى أن نغيّر من تصوّرنا للسعادة.

ما السعادة إذًا؟

لسنا مطالبين بنسيان مطلب السعادة، أو تركه للشعراء كما تزعم الذهنيات التكنوقراطية. ليس محكومًا علينا بالشقاء في هذه الحياة الدنيا كما تدعي الإيديولوجيات الثيوقراطية. كما ليست السعادة وعدًا مؤجّلًا إلى ما بعد إقامة نظام اجتماعي بمواصفات معيّنة كما تدَّعي الإيديولوجيات الخلاصيّة. وكذلك ليست السعادة مجرّد مصادفات أو حتميات لا دخل لنا فيها، من قبيل أين ولدت؟ وأين تعيش؟ وبمن

تلتقي أو لا تلتقي؟ وذلك وفق وجهة النظر الشائعة بين الناس.

السعادة قدرة وليست قدَرًا. إنها قدرة من بين سائر القدرات الذاتية للإنسان، والتي يمكن تنميتها، كما يمكن إضعافها. أما العامل الأساسي في ذلك كلّه فهو نمط التفكير، والذي سرعان ما يؤثّر في أسلوب الحياة. كيف نفكّر؟ هي التي تحدّد كيف نعيش؟ القدرة على السعادة هي في الدرجة الأولى قدرة على بناء الذات بنحو أصيل، من خلال بناء العقل والمشاعر والغرائز، والتي تمثّل مقوّمات التفكير. أما المطلوب من العناصر الخارجية (الحكومة، السلطة، الدولة، المجتمع، إلخ)، فهو توفير الحدِّ المعقول من الظروف التي تسمح للإنسان بأن يبني ذاته بذاته، وعلى إيقاع سعادته الداخلية. لذلك جاء التعبير الوارد في وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية – وهو التعبير الذي سيتكرر في تعديل 2010 للدستور البرازيلي – على النحو التالي: «الحقّ في البحث عن السعادة». وإنه لتعبير في منتهى الدقّة طالما السعادة بحث تقوم به الذات وفق ما يناسب نموّها الخاصّ بها. لذلك رأى سبينوزا في الفرح تعبيرًا عن النمو الذي تحقّقه الذات. وهو الرأي الذي تبنّاه برغسون في ما بعد.

على أساس ذلك كلّه، ليس مطلوبًا من السياسات سوى توفير الحدّ المعقول من شروط البحث الوجودي عن السعادة الذاتية.

السعادة تحديدًا هي ثمرة تنمية القدرة على التفكير النقدي وفق سقراط وأفلاطون وديكارت؛ وثمرة تنمية ما يسميه سبينوزا بالانفعالات المبهجة على حساب الانفعالات الحزينة؛ وثمرة تنمية ما يسميه نيتشه غرائز السمو والارتقاء على حساب غرائز الانحطاط. وبالجملة فالسعادة هي ثمرة بناء الإنسان، وأساس بناء الحضارة في الحساب الأخير.

لا تشير السعادة إلى مضمون محدّد، بل تحيل بكل بساطة إلى حالة انعدام الشعور بالشقاء. السعادة هي حالة الكينونة حين تنجح في التخلص من أسباب الشقاء الوجودي: الخوف من الموت (أبيقور)، تمرّد الرغبات غير الطبيعية (أبيقور)، اضطراب الانفعالات (الرواقية)، انفلات انفعالات النفس (ديكارت)، سطوة الانفعالات الحزينة (سبينوزا)، سطوة غرائز الانحطاط (نيتشه)، سطوة غرائز الموت، الثاناتوس (فرويد)، إلخ.

عبر تاريخ الفلسفة برمّته، كانت السعادة ولا تزال اشتغالًا على بناء الذات بنحو يمنحها القدرة على الحياة، والقدرة على النمو.

غير أن هناك مفاهيم وقيَمًا ثقافية تنمّي القدرة على الحياة والنمو، وبالتالي تصنع السعادة، كما أن هناك مفاهيم وقيَمًا ثقافية تضعف القدرة على الحياة والنمو، ومن ثم تكرّس الشقاء.

ولنطرح السؤال الحاسم: هل يجعلنا الدين أكثر سعادة أم أكثر شقاء؟

هناك درس إسبينوزي بالأساس:

يكفي أن نقلب المعادلة حتى نجد أنفسنا أمام الإجابة المناسبة:

حين نكون سعداء سيكون تديّننا سعيدًا. حين نكون أشقياء سيكون تديّننا شقيًّا. ما يعني أن هناك دائمًا جهدًا ما يجب أن يسبق الدِّين في كل الأحوال، سواء في مجال التربية، أو داخل مؤسسات التنشئة الاجتماعيّة، أو بالنسبة للسياسات الثقافيّة على وجه العموم.

يجب أن ننمّي القدرة على السعادة أوّلًا، باعتبارها المظهر الأبرز للقدرة على الحياة والنمو، والباقي مجرّد تفاصيل لن يكون الخلاف حولها مريبًا طالما يتعلّق الأمر بمجتمع السعداء.

القسم الرابع

تمارينُ في العيش الحكيم

– 1 –

الحدُّ من الشَّقاء:

تمارين إبكتيتوسيّة

بوسعنا أن نستخلص من أقوال إبكتيتوس عددًا من البنود الأساسية لأجل صياغة مشروع مدوَّنة تضمن الحدَّ من الشقاء الإنساني حتى في الظروف القاسية. فمن المؤكّد أن الشقاء مثل حوادث السير، لا يمكننا القضاء عليه، بل كلّ ما نرجوه هو التخفيف منه إلى أدنى حد ممكن. وهذا أقصى ما بوسعنا أن نرجوه.

سأقترح عرض البنود على النحو التالي:

1 – وأنت تسطِّر أهدافك لا تنسَ وجودك.

قد تكون صاحب منصب رفيع أو لا بأس به، ومن طول جلوسك على كرسي المنصب الذي تقعد عليه، قد تنسى وجودك، وتستعيض عن وعي الوجود بوعي الكرسي الذي يمثّل منصبك. لكن مباشرة بعد الإعفاء، أو الإقالة، أو التقاعد، أو العجز، تتلاشى الفقاعة، وقد تجد نفسك خاسرًا لذاتك بعد أن اختزلتها في المنصب الذي تشغله، أو اللقب الذي تحمله، أو الرصيد الذي تملكه. لا سيما وأن الآخرين اعتادوا بدورهم، أو عوّدتهم، على النظر إليك باعتبارك منصبًا أو لقبًا أو رصيدًا. وإن كان الأمر قد أغراك لوقتٍ فقد كان فخًّا كبيرًا ستلاقيه في وقت لاحق. بلا شك، يحقّ لك أن ترغب في الجلوس على هذا الكرسي أو ذاك – أنا أيضًا رغبت في شيء كذلك من قبل – لكن، في كل أحوالك، لا تنسَ هذا: الكرسي هو ما تضع عليه مؤخرتك، ففكّر أين تضع رأسك؟

قد تكونين امرأة، فتختزلين وجودك في أنك «أم العيال»، أو «الست الهانم»، أو«الّلا»، إلخ، لكن حين يكبر العيال، وحين يستقلّون بأمزجتهم وطموحاتهم وذواتهم وحياتهم وفق سنّة الحياة، ستواجهين خواء الكينونة التي نسجتها بخيوط العادات والتقاليد والصورة النمطية المفروضة بأحكام دينية لا تمّت إلى الدين بصلة، وستستبد بك مشاعر التذمّر، واللّوم، والشكوى، والتي هي مجرّد أعراض نفسية لمعضلة

وجودية بالأساس. في كلّ الأحوال، يحقّ لك أن تكوني أُمًّا، وعليك أن تضطلعي بواجباتك كأم عن طيب خاطر، وعلى الوالد أن يكون أبًا أيضًا. لكن، وفي كل الأحوال، لا تنسي هذا: أبناؤك هم أيضًا آخرون. ولهم حياتهم وطرق تفكيرهم واهتماماتهم... التي قد تكون بعيدة عنك، فالحب العائلي مهمٌّ جدًّا في الحياة، لكنه جزءٌ منها.

قد تعيش عمرك كلَّه مُركِّزًا على هدف واحد: من قبيل الترقية في الوظيفة، أو الانتقال إلى العمل في العاصمة، أو إيصال ابنك لدخول سلك القضاء، لكنك فقط بعد عمر طويل، وأحيانًا بعد فوات الأوان، تدرك أنك ربطت كينونتك بأهداف لا تدخل ضمن البناء الأصلي للكينونة، وستواجه صدمة المعنى، وقد تواجهها بعد فوات الأوان.

لكلِّ هذه الاعتبارات يقترح علينا إبكتيتوس التمرين التالي: «تذكّر أنّك ينبغي أن تسلك في الحياة مثلما تسلك في مأدبة. هل دار عليك أي صنف؟ فامدد إليه يدك ونل منه قسطك باعتدال. هل فاتك؟ فلا تستوقفه. ألم يأت بعد؟ فلا تمدد إليه رغبتك بل انتظر حتى يصل إليك. افعل ذلك في ما يتعلّق بالأطفال والزوجة والمناصب العامة والثروة ولسوف تكون في النهاية جديرًا بالمشاركة في ولائم الآلهة. فإذا تعفّفت حتى عما وُضع قبالتك وكنت قادرًا على ازدرائه فلن تكون شريكًا فقط في ولائم الآلهة بل في ملكهم. فبهذا المسلك صار ديوجين وهيراقليطس إلهين عن حقّ، ولُقّبوا بذلك»، (المختصر).

يمكننا أن نستخلص من هذه التمارين برامج للعلاج الوجودي، وتنمية الوعي بالذات، وذلك بالنظر مثلًا إلى ما يعتبره هايدجر نسيانًا للوجود من أجل الموجود. وفي كل الأحوال فإن الكينونة هي التي يجب على الإنسان أن يرعاها كيفما كانت مسؤولياته والتزاماته وظروفه؛ لأنها أهم ما لديه، بل هي كل ما لديه.

2 – أنت مَن تمتلك الأشياء فلا تربط وجودك بها.

قد تمتلك سيارة جميلة تخاف عليها طول الوقت. وربما خدش بسيط على جانب من جوانبها قد يحزنك لساعات طويلة. بل قد تُسرق سيارتك في أي لحظة. وفي هذه الحالة لا يكون عليك سوى أن تخبر رجال الشرطة بهدوء يساعدهم على التدقيق، أو تخبر شركة التأمين بهدوء يساعدها على ضبط إجراءات التعويض، غير أن الحزن والغضب والتوتّر قد لا يكون سوى استنزاف مجّاني للذات.

قد تتوقّع من سيارتك التي تستعملها يوميًّا ألا تتعرّض للحوادث أبدًا، ومن حقيبة أوراقك التي تحملها أينما ذهبت ألّا تضيع أبدًا، ومن الهاتف النقال الذي تستعمله طوال الوقت ألا يُسرقَ أبدًا، ومن البيت

الذي تقطنه بنحو دائم ألا تحدث فيه الأعطال أبدًا، إلخ. والمعضلة أنك حين يضيع لك شيء من ذلك تشعر كأنك أنت الذي ضاع، ومن ثم يصيبك فعلًا ذلك الشعور بالضياع.

قد تفتخر بممتلكاتك: البيت، السيارة، الساعة، ماركات الثياب وغيرها. وفي النهاية فأنت قد تنسى أمرًا في منتهى البداهة: يحق لك أن تفتخر بشيء تمتلكه، وأن تقول فيه أكثر مما قال امرؤ القيس مثلًا في حصانه، غير أن المشكلة تكون حين تظنّ أن حصانك، أو سيارتك، أو أيّ شيء مما تفتخر بأنك تملكه هو أنت.

لذلك يقترح علينا إبكتيتوس التمرين المونولوغ التالي:

« – ولماذا إذًا أُعطيت هذه الأشياء؟

– لكي تستعملها.

– إلى متى؟

– إلى وقتما شاء من أعارك إياها (الله، الطبيعة، الحياة، الزمن، إلخ).

– وماذا لو كانت ضروريّة لي؟

– لا تربط نفسك بها فلا تعود ضروريّة. لا تحدّث نفسك بأنها ضروريّة فلا تعود ضرورية».

هذا التدريب عليك أن تمارسه من الصباح حتى المساء، بادئًا من أصغر الأشياء وأكثرها هشاشة: وعاء فخاري، كوب عادي، ثم تقدّم بهذه الطريقة إلى رداء، ثم إلى كلب صغير، ثم حصان (يمكنك تعويض الحصان بالسيارة)، إلى قطعة صغيرة من الأرض تملكها، ثم على نفسك، جسدك، أجزاء جسدك، إخوتك. طهِّر فكرك بحيث لا يلتصق بك شيء من الأشياء التي ليست ملكك، وبحيث لا يكبر شيء في نظرك فيؤلمك إذا انتُزع منك. ولا تقل وأنت تدرّب نفسك، إنك تمارس التفلسف، فهذا ادّعاء متغطرس، بل قل إنني أدعم حريتي» (المحادثات).

انطلاقا من هذا التمرين بوسعنا أن نستخلص معنى للتنمية الروحية، وتنمية الوعي بالذات.

ولنفعل ذلك باستلهام التمييز الذي يقيمه إيريك فروم بين نمط الكينونة ونمط الوجود، على سبيل المثال.

3 – لا تنتظر من الآخرين أن يتصرّفوا وفق توقعاتك.

قد تكون زوجًا يريد من زوجته أن تتصرف وفق توقّعاته بدعوى الانسجام والتفاهم وما إلى ذلك. قد تكونين زوجة تريد من زوجها أن يتصرّف وفق توقّعاتها بدعوى المودّة وحسن المعاشرة وما إلى ذلك. وفي الحقيقة فأنتما تراهنان عبثًا على أن 1 + 1 = 1. بينما عليكما أن تدركا أنكما اثنان.

قد تكون أبًا فتريد أن يتمثّل أبناؤك وفق توقّعاتك معتبرًا أنه هكذا يكون البر والرضا وما إلى ذلك. وفي الحقيقة إن توقّعاتك هذه ليست سوى أحلامك المجهضة. بل هي أمراضك، التي تريد أن تنقلها إلى أبنائك. وهذه أنانية منك. فلأولادك حياتهم وكلما استقلّوا عنك سترى إبداعهم في حياتهم التي اختاروها. وهذا ما يُفترَض أن يفرحك بهم. وهكذا يتعلّمون مسؤولية حياتهم بانسجام مع الطبيعة.

ولتعلم أولادك – هذا إن كنت تريدهم أحرارًا وسعداء، لا عبيد لك أو لغيرك – ما يقترحه عليهم إبكتيتوس:

«كل من جعل سعادته في يد غيره أو يد الظروف أو الأشياء الخارجية فهو عبدٌ ولو كان يرتدي الأرجوان الملكي» (المختصر).

لكل ذلك يقترح إبكتيتوس التمرين التالي:

«إذا كنت عازمًا على القيام بعمل ما، ذكّر نفسك بطبيعة هذا العمل. وباحتمالات العوائق اتي قد تعترضك، لتكون مهيأً للتعامل معها (المختصر). وعندها مهما كانت العوائق ستقول: أي عوائق سيمكنك أن تقول: «أريد أن أحفظ إرادتي في انسجام مع الطبيعة، ولن يكون لي أن أحفظها هكذا إذا أنا تبرّمت مما يحدث» (المختصر).

انطلاقًا من هذه التمارين بوسعنا أن نستخلص برامج في التربية على الحياة.

4 – حين تخسر العالم فلا تنسَ عالمك الداخلي.

مثال: قد تكون راغبًا في شيء بشدّة، وترى في الحصول عليه تحقيقًا لسعادتك. فتستدين لشرائه، ثم لا تستطيع رد الدين، أو تسرق لتحصل عليه، وفي كلتا الحالتين تدخل السجن فتخسر ما كنت تملكه، وتُرمى في زنزانة ضيّقة لا تتحكّم فيها بأي شيء: أوقات ونوعية الطعام، التواصل ونوعية الكلام، التحرك ومجال الحركة، أوقات النوم، مواعيد الحمام، مختلف التجهيزات والوسائل، سيكون كل شيء خارج نطاق سيطرتك. وأكثر من كل هذا فقد يتم إذلال جسدك بنحو مروّع، فتظنّ بأنك صرت عبدًا مهانًا لا

تملك من أمرك شيئًا. وفي الحقيقة فأنت تنسى أنك حتى في هذه الظروف لديك عالم كامل تمتلك السيطرة عليه بلا منازع، وستبقى سيده إلى الرمق الأخير، إلا إذا قبلت تسليمه عن طواعية، إنه عالمك الداخلي: خيالك، أفكارك، مشاعرك، ذكرياتك، إلخ.

يقول إبكتيتوس:

«من الأشياء ما هو في قدرتنا ومنها ما ليس في قدرتنا. أما الأشياء التي في قدرتنا فنحن بطبيعتنا أحرار فيها... وأما الأشياء التي ليست في مقدورنا فهي هشّة وعبودية وعرضة للمنع وأمرها موكول لغيرنا» (المختصر).

لكلِّ ذلك يذكِّرنا بالتمرين التالي: «لا بد من التدريب الشديد والمستمر لكي نحفظ رغبتنا ونفورنا مثلما نودّ لهما فلا نأسى على رغبة لا تتحقّق ولا نجر على أنفسنا ما نودّ تجنبه، ولا يتم ذلك إلا بأن نقصرهما على الأشياء التي في قدرتنا. أما الأشياء التي ليس لنا سلطان عليها فينبغي ألا تشغلنا.. وألا نرغب فيها ولا ننفر منها» (المحادثات).

بوسعنا أن نستخلص من هذا التمرين قاعدتين ذهبيّتين للعيش الحكيم، أولاهما أن الطمع في ما ليس بقدرتنا عبودية لما نطمع به، وثانيتهما أنه في ظلّ أقصى الظروف يمكننا ألّا ننكسر ونتحوّل إلى الضعف وإلى الاستعباد.

وبوسعنا أن نستخلص منه حوارات تثقيفية وتكوينية، باستحضار أهم مشكلات الحياة اليومية المفضية إلى الإحباط والانكسار، سواء في العمل أو في البيت، أو غيرهما، نتمرّن على كيفية مواجهتها مستلهمين أفكارًا كهذه:

5 – لن تحزنك غير أفكارك.

«أشعر بالحزن لأني عزباء، وفي مثل هذه السن أُعتبر امرأةً عانسًا». «أشعر بالحزن لأني مطلّقة وأُعتبر امرأةً سيئةً». «أشعر بالحزن لأني لم أنجب أطفالًا، وفي حالتي أُعتبر امرأةً عاقرًا». «أشعر بالحزن لأني لم أنجح في ما كُلفت به». «أشعر بالحزن لأني وُلدت في أسرة فقيرة، أو في مجتمع متخلّف». وفي الحقيقة، فأنتِ أو أنتَ لا يحزنك سوى تصوّرك الذي أخضعته لتأويل غيرك عن وضعك. لا يسيئك أنكِ عاقر مثلًا، بل يسيئكِ ورضوخكِ وقبولكِ باعتبارها إخفاقًا، لا يسيئك حتى أن يقول الناس إنك عاقر، بل يسيئك فهمك لما يقولون باعتباره إهانة. ليس في ما ذكرت من أمثلة ما يسيء، إنما الإساءة تأتي من

ضعفنا وعدم قدرتنا على مواجهة الأفكار السيّئة، وعلى أن ننظر إليها باعتبارها أفكارًا سيّئة لأنها كذلك بالفعل. فأنا ما زلت تلك المرأة نفسها قبل أن أتطلّق، أو قبل أن أكتشف أني عاقر، بل قد أكون تحرّرت من وهم أن السعادة تأتي من الزواج أو من الأولاد...

نعم، قد يكون في الزواج سعادة لكن أيضًا فيه ألم وإحباط. وقد يكون الأولاد سببًا للسعادة، لكن أيضًا لهم متطلّبات كثيرة ليست سهلة... وهكذا لا شيء هو وحده سبب السعادة ولا التعاسة والحزن...

وفي آخر الأمر لا يؤلمنا إلّا خضوعنا لتأويل الغير وتفسيره، أي ضعف قدرتنا على التفكير المستقلّ.

قد تكون كاتبًا، فترسل مسوّدة كتاب إلى دار النشر، وبعد عدة أسابيع من الانتظار يخبرونك بأن اللجنة المشرفة على النشر تعتذر عن نشر الكتاب لهذا السبب أو ذاك. على الأرجح ستشعر بالحزن والخيبة. لكن ما الذي أحزنك بالضبط؟ ما السيّئ في ألّا تقبل دار نشر معيّنة نشر أحد كتبك؟ فقد يكون الاعتذار فرصة سانحة لمعاودة مراجعة المسوَّدة، لمزيد من التحسين والتجويد. وعلى الأرجح سيصدر كتابك في الأخير بجودة أفضل.

قد تكون عاشقًا لامرأة تطلب يدها فتُرفض لهذا السبب أو ذاك، ثم تشعر بعدها بالحزن والخيبة. بل قد تكون سجينًا سابقًا يحاول أن يعيد بناء حياته. والسؤال، ما السيّئ في الموقف؟ بل خلاف ذلك، بوسعك أن تعيد النظر إلى الأمر بمنظار مختلف، فيبدو فرصة لتقييم التجربة واكتشاف أن مَنْ عشقتها لم تكن تستحق، أو فرصة لإعادة بناء الذات بنحو أفضل والاستفادة حتى من تربة كالسجن، وعلى الأرجح ستكون التجربة المقبلة أفضل، أو تكون أنت في حال أفضل وبمعزل عن موقف غيرك، وهذا هو الأهم.

لكل ذلك يقول إبكتيتوس: «ليست الأشياء ما يكرب الناس، ولكن أحكامهم عن الأشياء» (المختصر). ثم يضيف مستنتجًا بأن «صفة الجاهل وإمارته أنه لا يرتقب النفع ولا الضرر من نفسه بل من الأشياء الخارجية» (المختصر).

من هذا التمرين يمكننا مناقشة أثر الأحكام التي قد نصدرها على الظواهر والأشياء – والتي غالبا ما تكون أحكام الآخرين بعد استبطانها – في شعورنا بالشقاء، سواء بالنظر إلى طموحاتنا المهنيّة أو العاطفيّة.

6 – لن تهينك سوى وجهة نظرك.

قد تكون موظفًا في مصلحة الاستقبالات ضمن شركة من الشركات، فيسيء أحد الزبناء معاملتك ثم تشعر بحزن وغضب شديدين. وفي الحقيقة فأنت تنسى أن لا شيء يهينك إن لم تهن نفسك بنفسك.

قد تكون مسلمًا متديّنًا فتستشيط غضبًا على كل من سخر من ديانتك، أو لمجرّد أنك تظنّه قد سخر من ديانتك، وقد تطالب بالثأر والانتقام، وربما تقترف جريمة نكراء لكي تشفي غليلك الملتهب. وفي النهاية، وبهذا النحو، لن يسيء لدينك سواك.

لذلك يقول إبكتيتوس: «تذكّر أن من شتمك أو ضربك لم يهنك، وإنما الذي أهانك هو حكمك بأن هذه الأشياء إهانة. فاعلم إذًا كلما أغضبك أحد أن فكرتك ذاتها هي ما أغضبك» (المختصر). ثم يضيف مستنكرًا: «إذا سلّم أحد جسدك لأول عابر فسوف تغضب ولا ريب. أفلا تخجل إذًا وأنت تسلّم عقلك لأي عابر بحيث إذا سبك تكدّرتَ وتعكّر صفوك؟!» (المختصر).

يمكننا أن نستخلص من هذا التمرين أفكارًا للتربية على المواطنة، والسلوك المدني، وذلك باستلهام الحكمة الأبيقورية بمعناها الشامل، على سبيل المثال.

7 – إعاقتك في إرادتك.

قد تعاني من إعاقة في موضع من جسدك، أو في إحدى حواسك، أو إمكانياتك، فتلقي باللائمة على ما تظنّه موضع الإعاقة، وتشقى لأجل ذلك اللوم شقاء كبيرًا. غير أنك تنسى ما يلي: كرة الحياة لا تُقذَفُ بالأرجل، بل تُقذف بالإرادة.

قد تعانين من الإحساس بأنك لستِ جميلة، فتنمّين الخوف في داخلك. وكلما حاول أحدهم التقرّبَ منك ابتعدتِ خوفًا من الفشل. وتنمّين في داخلك حالة من الإحباط تدفع بكِ إلى الاكتئاب والوقوع في أمراض نفسية. كل ذلك بدل أن تنمّي في نفسك روحًا مرحة محبّبة تجعلك مرغوبة لا خائفة، وبدل أن تنمّي في نفسكِ معرفة أن ذكاء العقل قد يكون أكثر جاذبية من جمال الوجه وقد يغني عنه. وكل هذا متعلّق بالإرادة. لذلك يقول إبكتيتوس: «المرض إعاقة للبدن، ولكن ليس للإرادة، إلا إذا اختارت الإرادة ذلك. العرج إعاقة للأرجل، وليس للإرادة. وقل الشيء نفسه عن كل شيء يحدث، فلسوف تجده إعاقة لشيء آخر ولكن ليس لك أنت» (المختصر).

انطلاقًا من هكذا أفكار يمكن أن نناقش كيف تكون العلاقة مع المعوّقين وكيف يمكن إدماجهم في المجتمع عن طريق تشجيعهم على تجاوز إعاقتهم بالإرادة وبفتح آفاق الحياة التي تنسجم مع إوضاعهم

وجعلهم فاعلين ومنتجين أيضًا.

8 – لا تفعل إلا ما يناسب قدراتك.

قد تحاول أن تظهر بأنك قادر على تقديم المساعدة في أمور لا تقدر عليها في الأساس، مثل إصلاح عطب في سيارة امرأة تصادفها في الطريق، تقديم استشارة قانونية لنادل المقهى الذي ترتاده، برمجة هاتف زميلك النقّال في العمل، إلخ. هذا ليس كرمًا، هذا مجرد تطفّل وتنطّع.

قد تكون كاتبًا فتحاول أن تكتب في كل شيء، أو تحمل لقب خبير فتحاول الكلام في كل شيء. قد تكون مصمم أزياء فتحاول أن تتألّق في كل شيء، وأي شيء. قد تكونين ناشطة نسوية فتحاولين أن تناضلي في كل شيء، وأي شيء. وفي كل الأحوال فأنت لن تبدع، ولن تنتج، ولن تتفوّق، في أي شيء. أنت ستضيّع كل شيء من أجل لا شيء في الأخير.

لذلك يقول لك إبكتيتوس: «إذا حاولت أن تضطلع بدور يتجاوز قدراتك، فأنت لا تخزي نفسك فيه فحسب، بل تصرفها أيضًا عما كانت قادرة على أدائه» (المختصر). وكما يشرح ذلك بالقول: «إن مهمتك أن تكون ذا شأن في تلك الأمور التي هي في قدرتك فحسب، والتي بوسعك فيها أن تبلغ أعظم شأن» (المختصر). ثم يضيف موضحًا بما يكفي: لا تحاول «أن تسلك كالأطفال الذين يلعبون حينًا دور المصارعين، وحينًا آخر دور المجالدين، وتارة ينفخون البوق، وطورًا يمثّلون تراجيديا إثر رؤيتهم لهذه العروض وإعجابهم بها. كذلك أنت أيضًا ستكون آنًا مصارعًا وآناً آخر مجالدًا، وتارة فيلسوفًا، وطورًا خطيبًا؛ ولكن لن تكون شيئًا على الإطلاق بكل روحك. أنت تقلّد كالقرد كل ما تراه. يروقك الشيء تلو الآخر بكل تأكيد، غير أنه يفقد لديك جاذبيته بمجرد أن تألفه. ذلك أنك لم تدخل في أي شيء قط بتبصّر، أو بعد استقصاء الأمر كله وتمحيصه، بل دخلته باستخفاف ورغبة فاترة... انظر يا صاحبي، قبل كل شيء، ما هو الأمر، ثم تفحّص طبيعتك الخاصة ومدى قدرتك على تحمّل ذلك» (المختصر).

انطلاقًا من هذا التمرين يمكننا طرح ومناقشة أفكار كثرة حول فلسفات الحياة، والسلوك المدني، وذلك باستلهام مبدأ إرادة النمو لدى كل من سبينوزا ونيتشه وبرغسون، على سبيل المثال.

9 – الذي يرفض الحقيقة لا يسيء إلى الحقيقة لكي تغضب لأجلها، بل يسيء إلى نفسه فلا تغضب لأجله.

قد تكون في حوار مع شخص، فيغضبك إنكاره للحقيقة، أو إصراره على إنكارها جهلًا أو عنادًا. وفي الحقيقة أنت تنسى أن إنكاره لا يضرّك إلا إذا ظننته يضرّك.

إذا كنت مقتنعًا بأن الحقّ في ما تقول، فلا تجادل مَنْ يصرّ على عدم رؤية الحق. توقف عن الجدال ولا تكن منزعجًا ولا تعتبر أنه يستفزّك فقد يكون هو أيضًا يظنّ أنه على حق. وحتى لو كان يستفزّك فلا تنجرّ.

لذلك يقول لنا إبكتيتوس: «من يأخذ قضية صادقة على أنها كاذبة فإنه لا يضرّ القضية، بل يضرّ نفسه بضلاله في شأنها. إذا انطلقت إذًا من هذه المبادئ فسوف تكون متسامحًا مع من يهينك، قائلًا لنفسه في كل مناسبة: هكذا يبدو له الأمر» (المختصر).

من هذا التمرين يمكننا فهم ومناقشة أخلاقيات الحوار والنقاش العمومي، وذلك باستلهام مبادئ هابرماس على سبيل المثال.

10 – تهميشك لا يهينك.

قد تكون مثقفًا مستقلًا، فتعاني من التهميش، بل على افتراض أن الدولة والمجتمع أجمعوا عل تهميشك، وهو ما يجب عليك ألّا تفكّر فيه حفاظًا على صحتك النفسية. وحين تظن أن التهميش يهينك فأنت بهذا التصور تهين نفسك بنفسك. فأنت تعرف الثمن المطلوب منك، وتراه ثمنًا لن ترضى أن تدفعه. وبهذا تكون قد احتفظت بهذا الثمن لنفسك.

لذلك يقول إبيكتيتوس: «أنت لم تُدع إلى وليمة ذلك الشخص لأنك لم تدفع له الثمن الذي يباع به العشاء. إنه يباع بالإطراء، يباع بالتزلّف. أسد إليه الثمن إذًا إذا كان في ذلك مصلحتك. أما إذا أردت أن تحتفظ بالثمن وتحظى بالشيء في آن معًا فأنت جشع وأحمق. أتظن أنك لم تفز بشيء مقابل العشاء الذي فاتك؟ بل فزت حقًّا: فزت بإعفائك من تملّق من لا تريد تملّقه، وإعفائك من تحمّل فظاظة الحُجّاب على بابه» (المختصر).

عبر استلهام مثل هذا التمرين نناقش مسألة تنمية القدرة على الاستغناء والاكتفاء، انطلاقًا من ثلاثة محاور أساسية: ثقافة الاستهلاك، الكرامة الإنسانية، والمحافظة على البيئة.

11 – أن تنتقد الواقع لا يعني أن تنكره.

قد تكون مناضلًا فتسعى إلى تغيير الواقع، أو إصلاحه، أو تحسينه، لكنك بدل الاعتراف به أولًا فأنت تنكره في كل الأحوال، وتظن بأن الإنكار شكل من أشكال الاحتجاج. لكن، سيكون الأمر في هذه الحالة قد اختلط عليك بين نقد الواقع من حيث هو هدف فلسفي وجهد تنموي، وإنكار الواقع من حيث هو عصاب نفسي وعدمية سياسية.

لا يمكنك العمل على تحسين حياتك الزوجية إذا كنت تنكرها أو تتنكّر لها. لا يمكنك أن تنمّي شخصية ابنائك إذا لم تنطلق من طبائعهم كما هي بالذات. لا يمكنك أن تعالج المريض إذا كنت ستعاتبه بالقول: ما كان عليك أن تمرض؟ ذلك أن مشاعر الأسى والأسف والتذمّر تزيد من سوء الأحوال. وفي أقصى الحدود وأكثرها شيوعًا، أقول لك: لا يمكنك أن تساهم في إصلاح وطن ترفض العيش فيه.

لذلك يقترح إبيكتيتوس التمرين التالي: «عليّ أن أتعلّم كيف أجعل رغبتي هي أن يحدث كل شيء مثلما يحدث» (المحادثات). بمعنى عليّ ألا أرغب في أن تأتي الوقائع على غير الوجه الذي تأتي به.

انطلاقًا من هذا التمرين يمكننا مناقشة تقبّل الواقع والعمل على تغييره، ولكن ليس إنكاره، وذلك باستلهام إحدى الأطروحات الأساسية لنيتشه، والمتعلّقة بمحبة القدر amor fati.

12 – الفلسفة سلوك عملي.

مرة أخرى، ما الفلسفة؟

قد تظن بأن الفلسفة هي أن تتكلّم عن الفلاسفة، أو تتكلّم مثلهم، أو حتى أن تعدّ رسالة دكتوراه حول أفلاطون أو ديكارت أو هيغل. هذا صحيح ولكنه يخصّ أولئك الذين يريدون أن تكون الفلسفة تخصصهم، وهؤلاء قلّة بينما هذا الكتاب يتوجّه إلى العموم، إلى الراغبين في فهم كيف تكون الفلسفة سلوكًا عمليًّا وأسلوب حياة.

في هذا الطريق يذكرنا إبيكتيتوس بما يلي:

«الموضوع الأول والأهم في الفلسفة هو التطبيق العملي للنظريات. مثال ذلك: لا تكذب. والموضوع الثاني هو البراهين، مثل: لماذا ينبغي علينا ألّا نكذب؟. والثالث: هو ما يضفي التماسك والتّبيان على هذين. مثال ذلك: كيف نعرف أن هذا برهان صائب؟ إذ ما هو البرهان؟ ما هو اللزوم المنطقي؟ ما هو

التناقض؟ ما هو الصدق؟ ما هو الكذب؟

الموضوع الثالث ضروري من أجل الموضوع الثاني، والثاني من أجل الأول. غير أن الموضوع الأهم بين الثلاثة والأجدر بأن نتلبّث عنده هو الموضوع الأول. إلا أننا نفعل العكس تمامًا! فنحن نقضي وقتنا كلّه في الموضوع الثالث وننفق فيه كل جهدنا، بينما نهمل الأول كلَّ الإهمال. ولذلك نكذب؛ وإن كنا على استعداد أن نبرهن في الحال لماذا ينبغي علينا ألا نكذب» (المختصر).

لأجل ذلك يعترف إبيكتيتوس بموقف بالغ الأهمية: «إذا طلب مني أحد، إذًا، أن أقرأ له كريسبوس، فإنني أحمرّ خجلًا إذا فشلت في أن تكون أفعالي متناغمة مع كتاباته» (المختصر).

بوسعنا أن نستخلص من هذا التمرين فهمًا جديدًا لتعليم الفلسفة، وذلك باستحضار الأهداف السلوكية لما يسمى بالفلسفة العمليّة، عن طريق التركيز على تنمية القدرة على الحياة، باعتبارها غاية أساسية.

– 2 –

التّثقيف بالفلسفة

مختصر الحكاية من البداية إلى النهاية على منوال المشاهد التالية:

المشهد الأول:

عليك أن تكون الأول في صفّك.. عليك أن تكون الأول في صفّك.. عليك أن تكون الأول في صفّك.. ثم ينتهي بك الأمر إلى استبطان توقّعات الآخرين لتصير كأنها إرادتك أنت بالذات. بهذا النحو ليس من المهم أن تلعب، وقد تصبح عبقريًّا لا يعرف شيئًا عن اللعب، وليس له أصدقاء في الحياة، ولا يعرف عن السباحة سوى الاسم، ولم يذهب إلى المخيّم في الغابة أو الشاطئ أو الجبل.

المشهد الثاني:

عليك أن تجد وظيفة تناسب مستواك.. عليك أن تجد وظيفة تناسب مستواك.. عليك أن تجد وظيفة تناسب مستواك.... ثم ينتهي بك الأمر إلى استبطان توقّعات الآخرين لتصير كأنها إرادتك أنت بالذات. ولا يهم إن كنت تحب هذا العمل أو لا تحبّه. المهم المستوى الوظيفي والدخل المالي وما يقوله الآخرون.

المشهد الثالث:

عليك أن تتزوّج، عليك أن تتزوّج، عليك أن تتزوّج.. ثم ينتهي بك الأمر إلى استبطان توقّعات الآخرين لتصير كأنها إرادتك أنت بالذات. بهذا النحو قد تتزوّج في الأخير. زيجة تلبّي تلك التوقّعات التي سرعان ما تنسى أنها لم تكن في الأصل توقّعاتك.

المشهد الرابع:

عليك أن تنجب، عليك أن تنجب، عليك أن تنجب.. ثم ينتهي بك الأمر إلى استبطان توقّعات الآخرين لتصبح كأنها إرادتك أنت بالذات. بهذا النحو قد تنجب في الأخير. وهذا أيضًا يسير على نفس المآل والمنوال.

المشهد الخامس:

عليك أن تنجب أخًا أو أختًا للولد، أو للبنت.. ولدان؟ سيحتاجان إلى أخت. بنتان؟ تحتاجان إلى أخ.. ثم ينتهي بك الأمر إلى استبطان توقّعات الآخرين لتصبح كأنها إرادتك أنت بالذات. وبهذا النحو تنجب اثنين، وثلاثة، إلخ.

المشهد السادس:

حين تتلاشى أحلامك وتتحطّم طموحاتك، وتطمئن قلوبهم إلى أنك غارق في الوحل لا محالة مثلهم، فإنهم يبتعدون عنك لبعض الوقت قبل أن يعودوا إليك مع بداية أولى التجاعيد، لكي يلوّحوا بتوقّعاتهم الأخيرة:

عليك أن تحجّ، عليك أن تحجّ، عليك أن تحجّ أيها الحاجّ.. ثم تستبطن التوقّع ويستهويك اللقب، وتنتشي حينًا من الدهر بلقب يرفع من شأنك في مجتمعك، لكن، بعد فوات الأوان، وبعد مضيّ قطار العمر وتبدّل الأحوال، تزول النشوة ويظهر السؤال المؤجّل: هل كنتُ كما أريد، أم كنت كما أرادني الآخرون أن أكون؟ بمعنى، هل كنت أصلًا؟ هل كنت بالفعل؟ هل كنت؟ أم إني لم أكن سوى ظلٍّ لظلال الآخرين، انعكاس تافه لعاهاتهم ولعناتهم.

أما بعد. بعد أن تكون قد أمضيت عمرك في العمل. وبعد أن صار لكل ولد من الأولاد حياته بعيدًا عنك. وبعد كل هذا، وأما بعد..

سرعان ما يصبح لقبك الجديد (الحاجّ) قيد الآخرين عليك، سلطتهم عليك، لعنتهم عليك. حسنًا، بوسعك أن تضع مكان الحاجّ العديد من صفات التمجيد، مثل الشيخ، الفقيه، السيد، القدّيس، المرجع، الوالد، الأب، إلخ، لا فرق. وستعلم بعد فوات الأوان أن تاج العوام له ثمن باهظ. وثمنه هذه المرة قيود ثقيلة على النحو التالي: لا يليق بك أيها الحاجّ أن تفعل كذا ! لا يحقّ لحاجّ مثلك أن يفعل كذا ! ثم يصبح حالك بين مآلين أحلاهما محزن: إما أن تستبطن قيود الآخرين وتستسلم بصمت وحزن في انتظار ساعة الرحيل، وإما أن تفعل كما فعل «الحاجّ قدور»، و«الحاج أبو شعيب»، و«الحاج ناصر»،

وغيرهم، بحيث تقلب الطاولة على الوجوه، وتهدم السقف على الرؤوس، ثم ماذا بعد؟ تعاود الزواج من بنت الجيران الصغيرة «زينب التي لا تزال تلعب»، مثلًا، أو تبيع الإرث وتنفقه على الراقصة «نجاة المكتنزة» كمثال آخر، أو ربما «تعتدي» على أطفال القوم، أو أنك تبحث عن الفياغرا أو الأعشاب الموازية، وفي كل الأحوال فأنت لا تتورّع عن اقتراف الرذائل الأشد سوءًا طالما قرّرت التمرّد بعد أن كنت كل عمرك امتثاليًّا. وهذا ما سيسبّب الدهشة، ثم العيب، ثم الشتيمة والعار من طرف مجتمعك... ثم ابتعاد زوجتك وأولادك عنك، وبالتالي خسارة الحياة التي قرّرت أن تتمرّد عليها بعد فوات الأوان.

هذا ما أزعمه:

في مثل هذه الحالات ليست الانحرافات الجنسية سوى أعراض لأعطاب وجودية بالأساس. تمامًا مثلما أن عقدة الخوف من فقدان الفحولة أو الخصوبة ليست سوى تعويض «جنسي» عن عقدة الخوف من فقدان الحياة نفسها. من ثمة لا يمكن أن يكون العلاج إلا في المستوى الوجودي، ما يعني العمل على إصلاح الكينونة.

المطلوب بادئ الأمر هو الإصغاء إلى دروس فلاسفة الحياة. وهذه خطوط عريضة قد تناسب التمرين، والباقي يُترك للنقاش المفتوح:

خلاصة درس الفلسفة الكلبية (ديوجين): لا تخضع وجودك لتوقّعات الآخرين. فحين تسقط في الشقاء، لا أحد بوسعه مساعدتك إن لم تساعد نفسك بنفسك.

وأيضًا، خلاصة درس الفلسفة الأبيقورية (أبيقور، لوكريتيوس...): لا تلبّي رغباتك على حساب صحتك الجسدية والنفسية والروحية. فالرغبات مثل الأطفال تحتاج إلى رعاية وتوجيه وتهذيب.

خلاصة درس الرواقية (زينون، إبيكتيتوس، أوريليوس...): لا تنتظر من الأشياء أن تأتي وفق توقّعاتك. وتذكّر أنك لست مركز العالم.

– 3 –

صيدلية أبيقور

1 – داء الرعب الوجودي:

يظلّ الخوف شعورًا طبيعيًّا لدى الإنسان، لربما تتوارثه الذاكرة الجينية منذ عصر إنسان الكهوف، حين كانت المخاوف تتمحور حول ظلمة الليل، وقصف الرعد، وغضب الطبيعة، وغدر الوحوش، وما إلى ذلك من مخاوف طبيعية. لكن سرعان ما سيكتسب الإنسان مخاوف غير طبيعية، تتألف إجمالًا من ثلاث مجموعات أساسية:

– أولًا، المخاوف السحرية، من قبيل الخوف من الأشباح، والعفاريت، والأرواح الشريرة، وما شابه ذلك.

– ثانيًا، المخاوف المرَضية، والتي تتعلّق بمختلف أنواع الرهاب: حشرات، أصوات، ألوان، الضوء، الظلمة، المرتفعات، إلخ.

– ثالثًا، المخاوف الميتافيزيقية، أو الغيبية، على منوال الخوف من نهاية الزمان، ومن العدم، والفناء؛ الخوف من الشيخوخة، والمصير، والآخرة؛ الخوف من الفراق، والفقد، إلخ؛ فضلًا عن الخوف من كل ما لا نعرف.

ومن مظاهر الخوف المتنوّعة، الإيمان بالخرافات، التسليم بما يُقال له، اتباع القطيع، الخضوع للسلطة، النزوع إلى الطاعة، تقبّل العبودية والاتكال، وغيرها من الأعراض الثقافية والاجتماعية لداء الخوف الذي يعاني منه الإنسان، ولا ينتقل عبر الجينات وإنما عبر الثقافة واللغة والحضارة.

النوع الأوّل من المخاوف يتكفّل بعلاجه العلم، فكلّما ازددت علمًا ومعرفة ابتعدت عن الخرافات من تلقاء نفسك، والنوع الثاني يتكفّل به الطب النفسي، وأما النوع الثالث فتتكفّل به الفلسفة، وهو موضوعنا هنا.

أهم مسببات هذا النوع من الخوف هي:

- أولًا، جهل الناس بالحقائق العلمية حول الطبيعة والكون والأشياء.

- ثانيًا، القصص الغيبية المريعة حول رحلة الموت، وأهوال القبر، وعالم ما بعد الموت.

- ثالثًا، اعتماد سياسة التهديد والترهيب أداة للتربية والتهذيب.

ولا يمكننا الحديث عن نزع هذا الخوف الذي يُزرع فينا مع التنشئة منذ الطفولة إلّا عن طريق التفكير العلمي، وعدم الخوف من طرح السؤال. ذلك أن العلم والتفكير النقدي يحرران الإنسان من مخاوفه غير الطبيعية. ونحن هنا لا نتكلّم عن العلم باعتباره مسائل تقنية وأداتية، وإنما باعتباره جرأة على المعرفة – كما دعا إليها كانط –، معرفة تغيّر نظرة الإنسان إلى ذاته، وإلى العالم من حوله، وتمنحه بهجة الازدهار الروحي. إذا لم تمنحك المعرفة شعورًا بالفرح فمعناه أنها لم تصبح جزءًا منك، لم تساعدك على النمو، ومن ثم فهي بلا فائدة.

ثلاثة إجراءات أساسيّة للتخلّص من هذا الخوف:

- الإجراء الأول، يجب أن تتحرّر علاقتك مع الله من عقدة الخوف. يقول أبيقور: «عليك بادئ ذي بدء أن تتصوّر الإله كائنًا خالدًا مغتبطًا... ولا تنسب إليه أي صفة مناقضة لخلوده أو غير ملائمة لغبطته. بل ينبغي أن تتضمّن الفكرة التي تكوّنها عنه كل ما من شأنه أن يحافظ على خلوده وسعاته... وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور، بل هو من ينسب إليها صفات وهمية كالتي ينسبها الجمهور (يقصد الانتقام والغضب والعقاب، إلخ) (رسالة إلى مينيسي).

ويوضح أيضًا في بعض حِكَمِه: «ليس للكائن الخالد المغتبط هموم، وهو لا يتسبّب فيها للآخرين، فلا تبدو عليه علامات الغضب أو العطف، إذ تعبّر هذه العلامات عن الضعف» (الحكم الفاتيكانية).

الحكمة هنا واضحة وبليغة: حين تتصوّر الله مغتبطًا وسعيدًا، سيغمرك بدورك قدر كبير من الغبطة

والسعادة. وقد قلنا مرارًا، إننا كما نفكّر نكون.

– الإجراء الثاني، يجب أن تحرّر نظرتك إلى الموت من عقدة الخوف. يقول أبيقور: «تعوّد على اعتبار الموت لا شيء... (طالما) هو الفقدان الكلّي للإحساس» (رسالة إلى مينيسي). التصالح مع الموت أساسي جدًّا للتخلّص من ذلك الخوف من أمرٍ سيأتي بكل تأكيد، وإدراك أنه مجرد تخلّص من أسبابه المؤلمة كالمرض الشديد، أو الشيخوخة الشديدة، وأنه انتقال ليس فيه ما يُرعب وأن ليس في الموت خوف، إنما الخوف هو عقدة زُرعت فيك عن أهواله!!!

– الإجراء الثالث، يجب أن تحرّر علاقتك مع الطبيعة من عقدة الخوف. يقول أبيقور: «لا يمكن العيش في مأمن إن كانت الأشياء التي تحدث من فوقنا والأشياء الموجودة تحت الأرض والأشياء المنتشرة في الكون اللامحدود تبعث فينا الرعب» (الحكم الأساسية). والواقع أن هذا الخوف من الطبيعة سببه الجهل، والحكايات والأوهام والخرافات التي يتم زرعها عن نهاية العالم وعن علاقة الشمس بالقمر بالأرض... وهذه كلّها مخاوف موروثة من زمن الحياة البدائية للبشر.

منذ نعومة أظافرنا نُنشَّأ على الخوف، فنظنّ بأن الترهيب من تمام الأخلاق والدين والقانون. إذ طالما طبيعة الإنسان فاسدة، والذات آثمة، والنفس أمارة بالسوء، لن يبق لنا من أسلوب لتهذيب الإنسان سوى تخويفه. غير أن واقع المجتمعات القائمة على الترهيب يؤكّد أن الخوف يدمر الأخلاق ويحوّلها إلى النفاق الأخلاقي، ويدمِّر الدين ليسود النفاق الديني، ويدمّر السلوك الانساني الصادق ليحلّ محلّه النفاق الاجتماعي. وهذا ما، للأسف، نراه كثيرًا في مجتمعاتنا، ونعرف أن هذا التخويف يأتي لإخضاع الناس.

إن الخوف يؤدّي بالمجتمعات، كما بالأفراد، إلى العجز. فالخائف عاجز لأن مَن يؤمن بالخرافات، ويتبع القطيع خوفًا على نفسه، ويخضع للسلطة أكانت دينية أو سياسة أو ثقافية خضوع الخائف، والذي يخاف أن يغادر الكهف أبدًا، إنما هو غير قادر على لعب دور في بناء ذاته ولا في بناء مجتمعه طبعًا. وأما الذي يحاجج بأن خوفه هذا سبيله إلى الطمأنينة، فنقول له: يحقّ لك أن تخاف من النور، يحق لك أن تهرّب رغباتك، يحق لك أن تغمض عينيك لكي لا ترى سعادة الآخرين، يحق لك أن تغط في نوم عميق وأنت تخفي رأسك في الرمال مثل النعام، يحقّ لك أن تغطَّ في سبات شتوي يستغرق الفصول كلّها، يحق لك ألّا ترى التنوّع والألوان والأشكال، يحقّ لك كلّ ذلك بلا أدنى شكّ، لكن لا يحقّ لك أبداً أن تعتبر ذلك حرّية شخصية. لأن الإنسان الخائف، سواء أكان خائفًا من الطبيعة، أو السلطة، أو الله، أو الأب، أو المستقبل... أو كان خائفًا من السؤال، هو في كل أحواله إنسان فاقد للقدرة على الاختيار، إنسان بلا حرية، وغير مسؤول. وبلغة ابن عربي، هو إنسان لا يعوَّل عليه. فالخوف عجز وفشل.

2 – داء انفلات الرغبات:

أريد أن أوضح أن الرغبات ليست بالأمر السيّئ، وأنها جزء من طمأنينتنا إن تعاملنا معها كما تقترح علينا الفلسفة، أي جعلناها موضع سؤال يدفعنا إلى جعلها شريكة العقل، فلا تقصيه وتنفلت لتصبح مدمّرة لطمأنينتنا، ولا يُقصيها فنخسر طمأنينتنا لأن إقصاءها يُفقدنا التوازن واللذة.

والسؤال الذي أطرحه هو: ما الذي يحمل إنسانًا يبدو لطيفًا ومهذبًا، وقد يبدو أحيانًا زاهدًا متعفِّفًا، إلى أن ينقلب حاله فيتحوّل على حين غرة، وربما في غفلة من أمره، إلى سارقٍ أو وحشٍ فلا يستفيق من سكرته إلا بعد أن يجد نفسه في السجن بتهمة السرقة، أو الاغتصاب، أو القتل؟

وأجيب بأنه ليس يخفى أن الجشع، والطمع، والتحرّش، والسرقة، والاختلاس، والنصب، والاغتصاب، جميعها أعراض اجتماعية ونفسية لحالة انفلات الرغبات، سواء تعلّق الأمر بالرغبات الطبيعية مثل الجنس والطعام، أو بالرغبات غير الطبيعية مثل الثروة والسلطة، إلخ.

هناك سببان أساسيان:

- أولًا، تعطيل العقل مما يسمح بتأجّج الغرائز البدائية، وانفلاتها من الرقابة الذاتية.

- ثانيًا، اندفاع الإنسان إلى تركيز كل طاقته الحيوية على الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية.

حتى لا نكون أسرى انفلات الرغبات، يقترح علينا أبيقور تمرينًا يمكن ممارسته بنحوٍ يوميٍّ: «ينبغي أن أطرح على نفسي، في ما يتعلّق بكل رغبة، السؤال التالي: ما عساني أغنمه إذا ما أشبعت هذه الرغبة، وما يحصل لي إن لم أشبعها؟» (الحكم الفاتيكانية). بهذا النحو من التمرّن الذاتي سأكتشف بنفسي أن ما أظنّه مكاسب هو مجرّد أوهام لا تكون نتيجتها سببًا في سعادتي، وأن ما أظنّه خسائر هو مجرّد هواجس ليست السبب في فقدان سعادتي.

في البحث عن التوازن النفسي يجب إخضاع الرغبات غير الطبيعية للمساءلة الدائمة، لأن الرغبة بالسلطة أو بالثروة لا تتوقّف ولا حدّ لها، فتحوّل الإنسان إلى شخص عاجز عن النظر إلى نفسه إلّا عبر ثروته أو سلطته، أي تعطّل ذات الإنسان. أما الرغبات الطبيعية، فإنها تساعد على طمأنينة المرء إن تعامل معها بما يتناسب مع القدرات والإمكانيات. وهو ما يقصده أبيقور في قوله: «لا يجب إكراه الطبيعة وإنما إقناعها». (الحكم الفاتيكانية). وهنا يقترح علينا أبيقور معيارًا لا يجب التفريط فيه، إذ يقول: «إن القول السديد في الرغبات هو الذي يردّ كل ميل وكل نفور إلى سلامة الجسم وسكينة النفس، إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة الحقة» (رسالة إلى مينيسي). الحكمة هنا أن معايير العيش الآمن تتعلّق بالمحافظة على الصحّة، وتحقيق الطمأنينة.

وفي كل الحالات، علينا تفادي الوقوع في الزهد السلبيّ.

توصيات: هناك مبدأ أساسي يجب عليك ألا تنساه، القليل من اللذة ألذ من الكثير من اللذة. ذلك أن مقدار اللذّة الذي ستشعر به عندما تلتهم القطعة العاشرة من الشوكولا سيكون بالضرورة ضحلًا وضئيلًا مقارنة بمقدار اللذّة الذي شعرت به عند التهامك للقطعة الأولى. قل الشيء نفسه عن كل شيء. فتذوّق الطعام وأنت جائع (أي عندك الرغبة بالأكل) لا يشبه تذوّقه وأنت شبع، وكذلك الحال مع الجنس. وحتى في الرغبات غير الضرورية فإن المبلغ الأول الذي تدّخره يختلف طعمه كثيرًا عن المبلغ الأخير وقد أصبحت ثريًّا. كل هذا يؤكّد أن انفلات الرغبات يتسبّب بالأذى للنفس ويُضعف القدرة على الطمأنينة. فالخيال الذي يصوّر عناقًا في الجنة يستغرق عشرات السنين، أو الذي يتحدّث عن ألوف الحوريات هو بمعايير الحسّ السليم، بمثابة نسف لمفهوم اللذة نفسه.

3 – داء تحقير المتعة:

وهنا أيضًا أريد أن أوضح أن اللذّة دواء لجسد بقدر ما هي دواء للروح، ومَن ينظر إلى اللذة باعتبارها خطرًا على الصحة النفسية، يتسبّب في قهر النفس والجسد معًا ويقهر غيره بسبب: قساوة النفس، رعونة التعامل، خشونة الطبع، العنف الأسري والاجتماعي، الميل إلى التخريب والتدمير، وهذه كلها أعراض لتدهور القدرة على الاستمتاع بالحياة البسيطة.

هناك سببان أساسيّان لكره اللذّة:

أولًا، الموقف الأخلاقي من اللذة باعتبارها شرًا وجب اجتنابه.

ثانيًا، الموقف الثقافي من الجسد باعتباره مجرّد سجن للروح، وجب احتقاره والتطلّع إلى مغادرته.

وكلا الموقفين يعبّران عن الخوف المَرَضي من الحياة، ولتجنّب هذا المرض يجب عليك أن تعيش وفق أسلوب صحّي متصالح مع الجسد، يجعلك تتفادى الألم، باعتبار أن اللذة ليست في معناها الأبيقوري سوى انعدام الألم. يقول أبيقور: «اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها» (رسالة إلى مينيسي). ثم يستدرك موضحًا معنى اللذة بالقول، «اللذة التي نقصدها هي التي تتميّز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس» (رسالة إلى مينيسي).

وهذا يكون بتعويد النفس على اعتبار حالة انعدام الألم حالة لذة، وحينها ستغدو قادرًا على الاستمتاع بأبسط الأمور، كأس شاي، شروق الشمس على غرفتك، نسمة هواء منعشة، إلخ. وبالتدريج ستجد أن

هذه النظرة تنسحب على الحياة برمتها.

توصيات: بحكم التجربة المتكرّرة يعلم كل إنسان أنه في اللحظات الأولى التي تعقب زوال الألم يشعر بلذة مفعمة بالبهجة والفرحة. هذه اللذة التي تتلو حالة انسحاب الألم هي الحالة الطبيعية للجسد الإنساني، والتي تتعرّض للنسيان في سياق الانشغال بالرغبات غير الطبيعية، وغير الضرورية. إنها الحالة التي يمكن التمرّن على الحفاظ عليها لأطول مدة ممكنة، وإلى درجة أن بوسعنا التعامل مع الحياة برمتها باعتبارها لحظات ما بعد انسحاب الألم. إنها لحظات وإن كانت تتقطّع أحيانًا، إلا أنها اللحظات الأكثر كثافة والتي تملأ النفس بحب الحياة.

4 – داء عدم الاكتفاء:

لعل مظاهر الاستهلاك المفرط، وأيضًا الاستهلاك الباذخ، تعبّر عن سطوة الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية، والتي نجحت تقنيات التسويق الحديثة في تأجيجها، إلا أنها ليست سوى مظاهر لأعراض داء عدم الاكتفاء.

مسبّبات هذا المرض هي استلاب الوعي أمام آليات الدعاية والتسويق، والاستلاب النفسي بأن نتخلّى عن الأصالة فينا لنتماهى مع رغبات الآخرين.

وهذا ما يتسبب لنا بصورة زائفة عن قيمتنا التي تصبح مرتبطة بماركة الحذاء الذي ننتعله، وصورة زائفة عن غيرنا الذي نراه من خلال الساعة الباهظة الثمن التي يضعها. فيصبح كل ما نظهر به أمام الناس مرتبطًا بماركات لا تكمن قيمتها في حاجتنا إليها، بل في تأثيرها على أنفسنا وعلى الذين نتشبّه بهم، وهذا ما يجعلنا تابعين أو متبوعين وكلا الحالتين مجرّد وهم عن عظمتنا.

إن التعوّد على التعامل مع حالة الاكتفاء باعتبارها حالة لذّة طالما تسبّب لنا الراحة أو الدفء وتخلو من الألم. وهذا كل ما نحتاج إليه. والأمر نفسه ينطبق على سعينا للبحث عن المتعة في أماكن سهر أو طعام أو فنادق باهظة الثمن بسبب شهرتها. ومن تتوفّر له كل هذه الأشياء كل يوم وطوال الوقت يفقد التلذذ بها. إن الإفراط يمرضنا ويهدّد حياتنا، وإذا كنا ندعو إلى الاعتدال المنسجم مع الطبيعة فذلك من أجل تنمية القدرة على الاستمتاع بالحياة البسيطة والأشياء البسيطة والمعطاة طبيعيًّا ومجانًا: نسيم الصباح، منظر الغروب، زرقة السماء، العصافير، السير في الطبيعة... وجميعنا صرنا نعرف مخاطر الأطعمة المهجّنة والتي نأكلها ونحن خائفين فتفقد لذّتها، ولنتصوّر الفارق بينها وبين ما هو طبيعي، نزرعه في حديقتنا ونقطفه بأيدينا فيقدّم لنا التلذّذ والمتعة النفسية والطمأنينة.

يقول أبيقور: «الخير الأعظم في اعتقادنا هو أن نحسن الاكتفاء بذاتنا، وليس معنى ذلك أن نتقشّف دائمًا في عيشنا وإنما أن نقتنع بالقليل إن كنا لا نملك الكثير. ونحن واثقون من أن أقلّ الناس سعيًا إلى الثراء هم الذين يتمتّعون به أكثر من غيرهم. فكل ما هو طبيعي يتيسر الحصول عليه، وكل ما هو غير طبيعي يصعب أن نناله. والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة، بشرط أن يزول الألم المتولّد عن الحاجة. وإن قليلًا من خبز الشعير والماء يجعلنا نشعر بلذة عظيمة إذا كانت الحاجة إليهما شديدة. وبناء على ذلك فإن التعوّد على العيش البسيط والقنوع لهو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيّدة وما ييسر لنا الإستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية، كما أنه يجعلنا، عند وجودنا أمام ما لذّ وطاب من الأكل، قادرين على التمتّع بذلك حقّ التمتع، وهو أخيرًا ما يجعلنا لا نخشى تقلّبات الدهر (رسالة إلى مينيسي).

توصيات: إننا إذا كنا ندعو للحياة البسيطة، فإننا نوضح أن ما ندعو إليه من اكتفاء يجب ألا يوقعنا في البخل والتقشّف غير الطبيعي، فهذه أيضًا أمراض تعادي الطمأنينة. وإذا كانت الرغبات غير الضرورية وغير الطبيعية تنجم عن آراء باطلة، كما يؤكّد أبيقور، فإنها قد تصبح أشدّ قوّة وإلحاحًا في سياق فقدان أصالة الذات، والتماهي مع رغبات الآخرين. فإحدى المعضلات الأساسية لمسألة الرغبة تكمن في أن رغباتنا قد لا تكون رغباتنا الأصلية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، بل مجرد تماهٍ مع رغبات الآخرين وهو ما يجعلنا نستنزف الكثير من قدراتنا وإمكانياتنا في أمور لا علاقة لها بنموّنا الخاص.

إن معنى الاكتفاء هنا لن يكون سوى الصّدق مع الذات. صدق الأفعال معناه بساطة الأفعال. وصدق الأقوال معناه بساطة الأقوال. إذ ليس الغموض مسألة فنية أو تقنية تحيل إلى العمق كما يظن مريدو أساتذة الشطحات، بل معضلة أخلاقية بالأساس، تتعلّق بانخفاض منسوب الشفافية والنزاهة. هذا إن لم يتعلّق الأمر بآليات الخداع المعرفي في النهاية. على المنوال نفسه لا تكون الحياة البسيطة، والأسلوب البسيط في الحياة، سوى تعبير عن الصدق مع الذات، ومع الآخرين أيضًا، كل الآخرين.

5 – داء تبخيس الحياة:

إن النظر إلى الحياة باعتبارها ممر، أو باعتبارها شقاء نرجو التخلص منه، لهو من الأمراض التي تُبعد الطمأنينة عن النفس، وتصيب الإنسان بالزهد، والفتور، والكسل، والخمول، والشكوى، والتذمّر، والأسى، والنفور، والتواكل، والإحباط، وسائر مشاعر الانحطاط ليست سوى أعراض اجتماعية ونفسيّة وحضاريّة لداء تبخيس الحياة.

والسبب الأساسي في هذا الداء هو هيمنة نوع من الثقافة التي تعتبر الحياة مجرّد وهم، أو قنطرة متهالكة

للعبور إلى عالم الآخرة، والذي هو العالم الحقيقي في الأخير. وبقدر ما ينطبق هذا على الثقافة الدينيّة ينطبق على كل ثقافة تمجّد الموت.

إن كل مَنْ لا يحترم الحياة هو مريض بمرض تبخيس الحياة. فالتفكير المنطقي يقوم على أساس أننا إذا كنا لا نحبّ الموت، ففي المحصلة يجب أن نحب الحياة. أما وأن تدفعنا عدم الرغبة في الموت إلى عدم الرغبة في الحياة نفسها، فهذا مجرد خلل في التفكير ناجم عن منطق تبخيس الحياة، وهو المنطق الذي ورثناه عن ثقافات عدمية تنكر الدنيا مقابل الآخرة، تحتقر الجسد مقابل الروح، وتبخس الحياة مقابل الموت. وهو ما ساهم في تهميش كل القيم المرتبطة بالعمل، والعمران، والبناء، والإنتاج، والإبداع، طالما الحياة بلا قيمة ولا رجاء. وهذا ما حذر منه أبيقور في قوله: «يستعد بعض الناس طيلة حياتهم ليوم الآخرة دونما انتباه إلى السم القاتل المسكوب في نبع حياتنا» (الحكم الفاتيكانية).

إن إعلاء شأن الحياة وعيشها باستمتاع تجعل المرء محبًا للطبيعة، وللجمال الإنساني، وللرياضة، والفنون الجميلة، والإبداع الأدبي، والسفر إلى الأماكن غير الاعتيادية... وحب الحياة يدفع إلى الابداع في كل ما يفيد البشرية، ويكفينا مثال من بين ألوف وألوف من الأمثلة، هو ستيفن هوكينغ الذي فقدته البشرية مؤخّرًا، ذلك العالم الذي عاش حياته مقعَدًا، وقصته معروفة لكل العالم، ولكنه ظلّ متمسكًا بأن يعيش الحياة بكل ما فيها، فتزوج مرتين وأنجب وكتب واكتسب شهرة جعلت حياته مثمرة وفي حالة نمو له وللبشرية. يقول أبيقور: «إننا نولد مرة واحدة، ولا ينبغي أن نأمل في ولادة أخرى» (الحكم الفاتيكانية).

إن هذه الحياة التي تحياها هي فرصتك الوحيدة لكي تساهم من خلال نموّك الخاص في نمو النوع البشري. قد تبدو مساهمتك لا متناهية في الصغر، قد لا تتعدّى فضاء جغرافيًّا ضئيلًا، بل قد لا تتعدّى حدود بيت صغير، وكل هذا صحيح، لكن لا يحق لك أن تتذمّر، لأن وجودك في كل أحواله هو فرصتك النادرة لكي تطلّ على هذا النوع البشري الذي تنتمي إليه، قبل أن تغلق النافذة.

توصيات: لا نملك أي يقين حول ما سيكون حالنا بعد موتنا، ولا إن كانت أفعالنا ستنفعنا أو تضرّنا، لكن ما نستطيع معرفته أنه لا يستوي مَن يسهم في سعادة وتقدّم البشرية، مع من يتسبّب لها بالخوف والألم والكآبة لا أمام الله ولا أمام عباده، ولا دنيا ولا آخرة. وطالما أن لا أحد يملك اليقين فإن كل مَن يقدّم نفسه على أنه مالك الحقيقة فإنه ليس أكثر من منتحل صفة هدفه جعل الناس أتباعًا له، وطالما أننا لا نملك أي يقين فإنه يحق لكل إنسان أن ينسج رهاناته التي يراها مناسبة لنموّه وتمنحه مشاعر البهجة والفرح، وأن يصوغ إيمانه برؤية ذاتية، إذ عندها يكون إيمانًا حقيقيًّا نابعًا من قناعاته لا من مخاوفه.

إن الفرح لهو الدليل الأعظم على أن أرواحنا تنمو بنحو جيد. لكننا في كل أحوالنا نملك اليقين بأن أفعالنا بعد موتنا إن كانت تنفع أبناءنا وأحفادنا فإنها تنفع البشرية، وعلى ما نقدّمه في حياتنا تتوقّف

كل المآلات الأخرى.

إن الأساس الغريزي لمبدأ التقدّم يكمن في فكرة بسيطة، تتعلّق برغبة كل واحد منا في أن يعيش أبناؤه حياة أفضل من حياته. بل لعل الأمر متعلّق بإحدى أكثر غرائز السمو نبلًا وسموًّا. بهذا المعنى، فإننا عندما نمنح الحب الصادق إلى أبنائنا، وإلى أبناء أبنائنا، ونمنحه إلى الأجيال الصاعدة برمّتها، فإننا نمنح لأنفسنا في الوقت نفسه القدرة على الحياة بمشاعر مبهجة. إننا بذلك النحو أيضًا نكون قد أنجزنا دورنا في الحياة بكل بساطة وشهامة وإخلاص: أن ننمو، وأن نساعد الآخرين على النمو. هنا يكمن معنى الحياة، وهنا تكمن بهجتنا.

– 4 –

سبع مسلَّمات للعيش الحكيم

لطالما كان العيش الحكيم أيسر السبل للسعادة. فهناك اتفاق في تاريخ الفلسفة على أن السعادة هي الغاية القصوى للوجود الإنساني. لذلك، ستكون السعادة وظيفة الفلسفة. بل إنها وظيفتها الأكثر نبلًا وأصالة.

والسعادة إما أنها تتحقّق في سياق مشاريع تاريخية واجتماعية كبرى، مثلما رأى فلاسفة الأنوار، وصولًا إلى الهيغليين والماركسيين؛ وإما أنها تتحقّق في سياق تنمية قدرة الشخص على الحياة، مثلما رأى الأبيقوريون والرواقيون، وصولًا إلى النيتشويين المعاصرين. وتنمية القدرة على الحياة الجيدة تحتاج إلى الحكمة.

إن أهم شرط للعيش الحكيم هو التحكّم بالانفعالات، فالانفعالات هي التي تجعلنا في حالة غضب أو هدوء، في حالة حزن أو فرح، في حالة ميل أو نفور، في حالة حب أو كراهية... الخ. والانفعالات تأتي من الأفكار التي تعكس تصوراتنا للوقائع والأشياء، وهنا تكمن مهمة الفلسفة، ذلك أن الفلسفة هي الحقل الذي يتعامل مع الأفكار، إنها في آخر التحليل: علم التعامل مع الأفكار، وفن التعامل مع الحياة.

سأحاول أن أبسط هنا سبع مسلّمات أساسية للعيش الحكيم، أو فن التعامل مع الحياة.

المسلّمة الأولى

كما نفكِّر نكون

– القضية الأولى: ليست الانفعالات سوى أثر الأفكار على النفس. وبالتالي ليست الانفعالات هي أثر الأشياء على النفس لأن هذا يسمى الإدراك، بل الانفعالات هي الأثر الذي تحدثه على النفس انطباعاتنا وآراؤنا حول الأشياء.

– القضية الثانية: مصدر الانفعالات السيّئة أفكار سيئة. (حين أفكر في أن كلامك يسيء إليّ، فأنا على الأرجح، سأشعر بالغضب. وحين لا أنظر إلى كلامك كإساءة لن أشعر بالغضب ولو كان الكلام نفسه).

أي إن أفعالنا ليست سوى أثر لانفعالاتنا. (قد أشعر بالغضب فأتصرف تصرّفًا أندم عليه، وقد أشعر بالنشوة فأغني في مكانٍ غير مناسب، وقد أحزن فأنزوي بنحو لا يليق... الخ).

– القضية الثالثة: عندما تسوء أفكارنا تسوء مشاعرنا وانفعالاتنا. (الغيرة، مثلًا، شعور سيّئ يهدّد الطمأنينة، ومصدرها أفكار سيّئة تقوم في مجملها على افتراض سوء النيّة، وإساءة الظنّ، والرغبة في امتلاك ما لا يُمتلك، وما إلى ذلك. وهي أفكار تمليها بعض الغرائز البدائية، وهي أيضًا عبارة عن تصورات في الذهن، تنتج أفكارًا سيّئة تؤدّي إلى مشاعر وانفعالات كئيبة ومدمّرة أحيانًا).

أي إن أصل الأفعال السيّئة انفعالات سيّئة. (قد أسرق بدافع الجشع، أو أكسر شيئًا عزيزًا عليَّ بدافع الغضب، أو أشتم شخصًا يحاول تهدئة غضبي).

لذلك، حين تسوء انفعالاتنا تسوء أفعالنا. مثلًا، سرعان ما تصبح الغيرة غضبًا وحقدًا ووسواسًا، وقد ينجم عن ذلك عنفٌ موجَّهٌ نحو الذات أو نحو الآخر.

وعليه فإن جودة الحياة في الأعيان تتوقّف على جودة الأفكار في الأذهان. لذلك، من الواجب إخضاع كل الأفكار التي تسيطر على الذهن للفحص الدقيق.

(في أول تجربة للسفر عبر الطائرة قد تستبدّ بك مخاوف نابعة من فرضية أن الطائرة قد تسقط، لكنّك ما إن تتفحّص الفرضية بحساب الاحتمالات حتى تجدها مجرّد هواجس وهميّة يجدر بك التخلّص منها لأجل صحتك الروحية. أما إن كنت تنوي التفكير في الآخرة وأنت في الطائرة، فالوقت غير مناسب).

المسلّمة الثانية

لا يبقى لنا سوى أفكارنا

– القضيّة الأولى: لا نملك الفعل إلا في لحظة وقوعه.

– القضيّة الثانية: قبل أن نبدأ الفعل يكون الفعل فكرة.

– القضيّة الثالثة: بعد أن ننتهي من الفعل يصبح الفعل فكرة.

(أفكّر في أن أنهي عقد العمل مع مشغِّلي. تنتقل الفكرة إلى مرحلة الفعل بأن أكتب رسالة استقالة. وبعد الموافقة ينتهي الفعل. فماذا سيبقى بعد ذلك؟ هل سأشعر بالراحة والفرح؟ هل سأشعر بالأسى والندم؟ هل سأشعر بالخوف والتوتّر؟ كل هذا مرتبط بفكرتي حول الفعل الذي قمت به، وهي الفكرة التي قد تتغيّر، قد تتطوّر، وقد تتدهور أو قد تسوء أكثر. إن فكرتي حول الاستقالة هي كل ما يبقى لي بعد أن يتحقّق فعل الاستقالة).

– القضيّة الرابعة: بوسع الأفكار التي تكون في التصوّر الذهني أن تحدّد أسلوب الحياة في الواقع العيني.

فأن يكون عندك تصوّر بأن هذا العمل لا ينفعك، سيعني أنك لن تنجح في هذا العمل، وستبقى غير قادر على الانسجام مع متطلّباته.

– القضيّة الخامسة: بوسع الأفكار السيئة أن تهدّد قدرتنا على الحياة.

حين تضع في رأسك أن الناس سيئون، فإن هذا سيعني أنك لن تحبَّ امرأة لأن احتمال أن تكون سيّئة ستطغى على تفكيرك، ولن تكون لك صداقات، لأنك لا تستطيع أن تثق بالناس.. وهكذا ستمضي حياتك من دون قدرة على الحياة.

المسلّمة الثالثة

الفكرة الجيِّدة تثير الفرح

– القضيّة الأولى: من منظور الحياة، لا توجد فكرة صائبة مقابل فكرة خاطئة، بل توجد فكرة جيّدة مقابل فكرة سيّئة.

– القضيّة الثانية: تكون الفكرة جيّدة حين تمنحنا الشعور بالفرح.

لذا فإن السعادة ترتبط بنوعيّة الأفكار الموجودة في أذهاننا.

(أن أفكر بأن زوجتي أو حبيبتي تحبّني كما أحبها. أو أن أفكّر بأنني بعد عام سأكون قادرًا على شراء منزل أحلم به... هي أفكار تمنحنا الشعور بالفرح، ومن ثم فهي أفكار جيّدة).

– القضيّة الثالثة: تكون الفكرة سيّئة حين تمنحنا الشعور بالحزن.

(قد تخطر ببالي الفكرة التالية وأنا ما زلت شابًا: حين أشيخ وأصبح طاعنًا في السن لا أظنّ أنني سأجد من يُعنى بي. وهذا ما يجعلني أشعر بالحزن الشديد. والحال أن هذه الفكرة بصرف النظر عن كونها ستتحقّق في الأخير أم لا، إلا أنها فكرة سيئة طالما تبعث في النفس مشاعر الحزن والأسى، ومن ثم تستنزف قدرتي على الحياة هنا الآن).

المسلّمة الرابعة

الفرح دليل على النمو

– القضيّة الأولى: الشعور بالفرح هو الإشارة التي تدلّ على أننا نحقّق نموّنا.

– القضيّة الثانية: الشعور بالفرح هو هديّة الروح إلينا عندما نمنحها النمو الذي تبتغيه.

(عندما نكتسب مهارة جديدة، أو نبدع شيئًا جديدًا، فإننا نشعر بفرح كبير. لذلك، تكون فترة الأفراح في مجتمعات الفلاحين خلال موسم الجني والحصاد. وفرحة الرسّام حين يُنهي لوحةً يراها معبّرة عمّا أراده، وفرحة الكاتب بإنجاز كتابه، وفرحة التلميذ بنجاحه...

لكن، إذا منحنا لأرواحنا نموًّا وهميًّا فستمنحنا فرحًا وهميًّا كذلك. مثلًا: في حالة الإدمان على شرب الخمر، أو على الثرثرة في مواقع التواصل على الانترنت، أو على مشاهدة الصور البورنوغرافية، فإن الأمر – في حالة الإدمان – يتعلّق بأفراح وهمية طالما لا تحقّق لنا أي نمو حقيقي في أي مستوى من المستويات، بعكس ما نحصل عليه حين نمارس الرياضة، أو نرقص، أو نقرأ، أو نخوض تجربة عاطفيّة صادقة).

– القضيّة الثالثة: ترتبط السعادة بكل ما يخدم إرادة النمو لدى الشخص.

– اتجاه النمو هو الذي يجب أن يحدّد الإرادة. لذلك تكون إرادة النمو هي الحدس الداخلي الذي يجب أن يتبعه كل إنسان.

(حين يقرّر قدرك أن تكون موسيقارًا – والقدر هنا بمعناه الفلسفي –، فلن تكون سعيدًا إلا حين يتّجه نموك نحو ما حدّده قدرك، وفي النهاية أن تبدع في مجال الموسيقى. أو حين تكون في فترة الدراسة متعلّقًا بالفيزياء، فإن إبداعك سيكون في الفيزياء، وهكذا دواليك).

المسلّمة الخامسة

الأفكار السيّئة خاطئة

– القضيّة الأولى: من وجهة نظر الحياة فإن الأفكار الخاطئة هي الأفكار التي لا تخدم إرادة النمو.

– القضيّة الثانية: الانفعالات السيئة لا تخدم إرادة النمو.

لذلك تكون الأفكار القائمة على الانفعالات السلبية أفكارًا خاطئة بصرف النظر عن مطابقتها للواقع.

(الانفعالات السلبية من قبيل الحزن والغضب والندم والحقد والحسد، إلخ، تستنزف قدرتنا على الحياة).

– القضيّة الثالثة: الفكرة السيّئة التي تُدخل في النفس الشعور بالحزن قائمة على تأويل سيّئ.

– يسمى تأويل سيّئ كل تأويل يضرّ بصحة الروح.

(أن تضرّ فكرة ما بصحة الروح معناه أن تتسبّب في إعاقة أو إجهاض النمو، وتستنزف بالتالي القدرة على الحياة).

– لذلك، علينا أن نعيد النظر في كلِّ الأفكار السيئة، سواء من جهة الحكم أو الصياغة أو التأويل.

المسلّمة السادسة

الحياة هي رؤيتنا إلى الحياة

– القضيّة الأولى: ينبع أسلوب حياتنا من نظرتنا إلى الحياة.

– لا نعيش الحياة إلا وفق وجهة نظرنا في الحياة.

– القضيّة الثانية: حين تتحسّن نظرتنا إلى الحياة تتحسّن قدرتنا على الحياة.

– حين تسوء نظرتنا إلى الحياة تسوء قدرتنا على الحياة.

(إننا لن نستطيع – على سبيل المثال – أن نعيش الحياة بنحو جيّد إذا كنا سننظر إليها باعتبارها مجرّد خطيئة، أو محنة، أو ابتلاء).

المسلّمة السابعة

إعمال النقد يحررنا

- القضيّة الأولى: الأفكار السيّئة تأتي من التفكير غير المنظم.

(في حالات الشرود مثلًا، غالبًا ما تكون نتيجة ذكريات محزنة؛ أو مشكلات لا نجد لها حلولًا. كما أن الأفكار السيئة تأتي من عدم التبصّر وعدم الاستناد إلى وقائع).

- القضيّة الثانية: التنظيم الجيّد للأفكار يمنحنا القدرة على التحكّم فيها، وتوجيهها نحو مقتضيات الواقع.

- القضيّة الثالثة: الانفعالات السلبية قائمة على انطباعات وهمية.

- لذلك، حين نخضع انفعالاتنا السلبية للتفكير النقدي يكون بوسعنا التقليص من أثرها.

(مثلًا، لماذا أحسد جاري الذي استطاع اقتناء سيارة جديدة؟ إذ يكفي أن أفكّر بهذه الطريق حتى ينمو الانفعال الذي قد يستنزفني، وقد يدفعني بالتالي إلى خيارات خاطئة، كأن أسرق أو أرتشي... حتى أتمكّن من شراء سيارة مثلها).

- القضيّة الرابعة: تقوم الانفعالات السلبية على أساس أحكامٍ جاهزةٍ.

لذلك، فإن عدم التصرّف على أساس أن أحكامنا صحيحة، وإعادة التفكير فيها، يحرّرنا من الانفعالات السلبية.

(مثال على ذلك هذا الحوار بين صديقين خرجت زوجتاهما معًا إلى السوق من دون استئذانهما).

- أنا لا أرضى أن تخرج زوجتي من البيت من دون إذن منّي.

- أنت إذًا ترى أن الأمر سيّئ؟

- نعم هو كذلك.

- ولماذا هو سيّئ؟ وما السيّئ فيه؟ ولمن يسيء؟ ثم ماذا لو كان يبدو لك سيئًا رغم أنه لا يسيء لأيِّ أحدٍ؟...

- سيّئ لأنه.. لأني أراه سيئًا.

- كأنك تجيب عن سؤال لماذا هو سيّئ؟ بالقول، لأنه سيّئ ! مرة أخرى، لماذا هو سيّئ؟ أو تحديدًا ما السيّئ فيه؟

- قد يحدث كذا، وقد يكون كذا..

- هل تلك الـ«قد» تطابق الواقع أم إنها مجرّد هواجس في عقلك؟

- ولتكن مجرّد هواجس، فالمرأة العاقلة تحترم هواجس الرجل.

- وهل تظن في المقابل بأن من يطالب الآخرين باحترام هواجسه هو إنسان عاقل؟! هواجسك ناتجة عن أحكام جاهزة تسبّب انفعالات سلبية، ولا علاقة لها بالوقائع.

القسم الخامس

الفتنة والإصلاح(1)

محاضرة ألقيتُها في مقر مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» بتونس بتاريخ 25 فبراير 2017. (1)
تحت العنوان نفسه: «الفتنة والإصلاح».

شكرًا للسّاهرين على مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» بتونس، بلاد المغرب الأدنى – والأدنى إلى القلب دومًا – على إتاحة فرصة هذا المجمع الذي آمل أن تحفّه روح الفائدة والمتعة، وأرجو ألّا أخيّبَ ظنّكم في مطلب الوضوح، والذي أراه واجبًا عرفانيًّا بالأساس. ولعلّي أستعمل العرفان هنا بمعنيين: الاعتراف بالجميل وِفق مقتضيات النزاهة الأخلاقية، والإدراك بتدبّر وفق مستلزمات النزاهة المعرفية. ولعلّي بهذا الإقرار أحاول قدر المستطاع استيفاءَ قاعدة أن «كل ما يمكن قوله، يمكن قوله بوضوح».

بادئ ذي بدء، سأحاول أن أنطلق – بعد إذنكم – من حكاية هي من وحي تجربتي الحياتية السابقة، عساني أفتح بها شهيّة الإنصات، كما أرجو. وحين أقول حياتي السابقة فلإدراكي بأن الحياة حيوات تتخلّلها ميتات، بعضها سابق وبعضها لاحق. وبلا شك فإن جودة الحياة تستدعي حُسن تدبير الميتات. وهذا مقام آخر يغريني الكلام عنه، لكن ليس سياقه الآن.

في فترة مراهقتي – وهذا ممّا لا أزال أذكره جيّداً – كنت كلّما أُغضبتُ أمي في أمر من الأمور إلّا وجاء ردّها بترديد الآية القرآنية التالية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) [التغابن: 14]. غير أني بعد أن ضقتُ ذرعًا بحجّتها المتكرّرة بلا كلل، فقد قرّرت في أحد

الأيام أن أسكتها باعتماد السّند نفسه الذي تشهره في وجهي، فقلت لها: ما هكذا يُقرأ القرآن يا أمي، لا بدّ أن تتابعي القراءة، ولا تتوقفي عند «ويل للمصلّين»، فهذا لا يجوز. ثم أحضرتُ المصحف وتابعتُ القراءة بنفسي جهرًا عسى أن أعثر بين ثنايا العبارة عن مخرج أو متّسع. فبدأتُ أقرأ:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التغابن: 14]. فأجابتني بنبرة صوت مرتفعة: لاحِظ أنّ فعل الأمر هنا واضح وصريح (احذروهم)، فلا يمكن لله أن يأمرنا بفعل شيء محدّد، ثم يكون فعل الأمر زائدًا عن الحاجة أو بلا أي معنى. ثم عليك أن تتابع القراءة بدورك فلا تنكر عليّ ما تمنحه لنفسك. تابعتُ متهيبًا مرتابًا، وأنا أواصل جهرًا قراءة ما تبقّى من العبارة إلى أن بلغتُ الآية الموالية ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التغابن: 15]. قالت: صدق الله العظيم، هل تسمع؟ إنه يقول (أولادكم فتنة)، فما معنى الفتنة هنا؟ وقتها لم أعد أرى أمامي من مخرج سوى أن أغلق المصحف وأضعه جانبًا، قبل أن أواجهها بشيء من القسوة: لو كان قلبك طيبًا يا أمي لما انتبهتِ إلى هذه الآية بالذّات؛ إذ هناك آيات أخرى كثيرات تحمل معاني أخرى، فلماذا انتبهت إلى هذه الآية بالذات؟ أجابتني بهدوء غير معهود: ها أنا قد انتبهت، فأين الخطأ؟

أي نعم، هذا هو السؤال:

أين أخطأت أمّي إن كان ثمة من خطأ؟

الذي فهمَته أمي من الآية هو أنّ الله يأمرها بأن تحذر مني طالما أن فعل الأمر الوارد في الآية صريح وفصيح (احذروهم). وعلّة التحذير واضحة بلا لبس (أولادكم فتنة). وفي النهاية نجد أنفسنا أمام مفارقة صارخة.

ما هي هذه المفارقة؟

إذا كان ضمن مقاصد الدين – والدين الإسلامي تحديدًا – تمجيد الأمومة، وهذا من الواضحات، فالنتيجة هذه المرّة أنّ أمّي يجب عليها أن تحذَرَ مني. وهكذا يبدو التناقض صارخًا.

لكن، ما معنى أن يكون ثمة تناقض؟

معناه بكل بساطة أن ثمّة خطأ ما في إحدى مراحل التحليل. هذا ما تقوله قواعد المنطق.

إذًا لا بدّ من مراجعة البناء الاستدلالي. فماذا نقصد؟

ابتداء، لا بدّ من التذكير بأنّ التناقض الذي يزعج العقل البرهاني لا يزعج العقل الإخباري. لماذا؟ لأنّ المركز الحسّي للعقل الإخباري هو الأذن، والأذن مَيّالة بطبعها إلى التصديق والتسليم. لذلك اعتدنا على ربط السمع بالطاعة، فنقول بالجمع والإجمال: «سمعًا وطاعةً». ولذلك أيضًا يكفي أن يقال: «عن فلان بن فلان أن فلانًا قال»، حتى تميل الأذن إلى التصديق وفق طبائع العقل الإخباري. أو يكفي أن يُقال بلغة الشيوخ المعاصرين: «حدثني ثقة»، أو: «حدثني أحد الثقاة»، حتى تميل الأذن المجبولة على التصديق إلى تصديق الخبر بعقلٍ معطَّلٍ لا يعمل. ثم إنّ الأذن قد تقبل بروايتين متناقضتين، وتترك العهدة على الرّاوي في آخر المطاف، بلا مشكلة. أما المركز الحسّي للعقل البرهاني فهو العين. وإذا كانت الأذن ميّالة إلى التّصديق، فإنّ العين ميّالة إلى التّدقيق.

ما مناسبة هذا التّذكير؟

مناسبته أنّ موروثنا الديني قد استند إلى العقل الإخباري جملة وتفصيلًا: الرواية، والعنعنة، والحديث، والإخبار، إلخ.

على أننا عندما نتحدّث عن العقل الإخباري فنحن لا نتحدّث عن عقل يروم إلى إنتاج المعرفة أو المشاركة في إنتاجها، بل نتحدّث عن عقل يروم إلى تناقلها فقط. فليست «الحقيقة» عند العقل الإخباري اكتشافًا أو إبداعًا أو ابتكارًا أو تفكيرًا متجدِّدًا لكنّها مجرّد خبر يتناقله الواحد عن الآخر.

لذلك ليس مستغربًا أن نرى الموروث الديني حافلًا بعشرات التناقضات الصارخة والتي لا تزعجه، ولا يبدو أنها أزعجته في أي وقت من الأوقات، طالما التناقض كما سبق الحديث لا يزعج العقل الإخباري. وسأعطيكم بعض الأمثلة المختصرة عن تناقضات جذرية لم تزعج العقل الإخباري في الإسلام، أو دَعونا نستعرضها في شكل تساؤلات مفتوحة:

كيف يستقيم وجود حديث نبوي يقول: «لا تكتبوا عني شيئًا»، أو «لا تكتبوا عني غير القرآن»، مع وجود عدد من كتب الصحاح، أحدها يعتبره البعض ثاني أصح كتاب بعد كتاب الله!؟

كيف تجتمع صورة الاختلاط الطبيعي بين الجنسين في مناسك الحج، وهو أقدس مكان عند المسلمين، مع صورة الفصل الصارم – والمهين أحيانًا – بين الجنسين في معظم مساجد المعمورة!؟

كيف يجتمع حديث «النساء ناقصات عقل ودين» مع حقيقة أن أزيد من ألفي حديث من الصحاح مأخوذ عما روَته عائشة، ما يعني أن نصف ديننا مأخوذ عن امرأة!؟

في واقع الحال بوسعنا أن نستعرض عشرات المفارقات التي لا يبدو أنّها أزعجت الموروث الديني الذي يستند إلى العقل الإخباري.

إذا كان ذلك هو شأن العقل الإخباري فمن الواضح في المقابل أن الانسجام هو مطلب العقل البرهاني. لذلك فإننا نعيد طرح السؤال انطلاقًا من معايير العقل البرهاني:

أين أخطأت أمّي؟

هل أخطأت في فهم الدّلالة اللفظية؟ لا يبدو الأمر كذلك.

هل ثمة من دلالات أخرى محتملة؟ لا دليل على ذلك.

أين الخطأ؟

ثلاثة أخطاء:

فرضيتنا في الموضوع أن الخطأ كامن في مستويات أعمق وأشمل وتتعدّى فهم أو سوء فهم أمي لمنطوق آيات النصّ القرآني. الخطأ كامن في علاقة الإنسان بالقرآن. تحديدًا أو على وجه التحديد، ثمّة ثلاثة أخطاء استبدّت بالعقل الديني أثناء تعامله مع الخطاب القرآني، ولا بد من العمل على استجلائها.

الخطأ الأوّل، اعتبار أفعال الأمر الواردة في الخطاب القرآني أوامر للمسلمين كافة:

ثمة اعتقاد فقهي مهيمن مفاده أن جميع أفعال الأمر الواردة في الخطاب القرآني موجّهة إلى المسلمين كافة – والمسْلِمات أحيانًا – في كل زمان ومكان، من قبيل: قاتلوا، جاهدوا، انفروا، تربصوا، أطيعوا، اقتلوهم، احذروهم، اهجروهن، اضربوهن... إلخ. هل يصمد مثل هذا الاعتقاد أمام اختبار إعمال العقل السليم في نصوص الدين؟ لا أظنّ. ولنبدأ خطوة فخطوة. إنّ الاعتقاد بأن أفعال الأمر تلك هي أوامر إلهية لجميع المسلمين في كل زمان وكل مكان، سيجعل منها فرائض دينية. على أن الأمر ليس كذلك بأي حال من الأحوال؛ لأن الأوامر الواردة في بنية الخطاب القرآني لها مخاطَبون معيَّنون ومحدَّدون ومحصورون في الزّمان والمكان والسياق التنزيلي للمسألة أو السؤال. المبدأ نفسه ينطبق على الآية المذكورة سابقا(يا أيُّها الّذِين آمنُوا إِنّ مِنْ أزْواجِكُمْ وأوْلادِكُمْ عدُوّا لكُمْ فاحْذرُوهُمْ وإِنْ تعْفُوا وتصْفحُوا وتغْفِرُوا

فإنّ الله غفورٌ رحِيمٌ)*(إنّما أمْوالُكُمْ وأوْلادُكُم فِتْنةٌ والله عِنْدهُ أجْرٌ عظِيمٌ)[التغابن: 14 و15]، فإن المخاطب فيها وفق السياق التنزيلي للمسألة محصور – زمانًا ومكانًا – في أولئك المسلمين الذين تأخّروا في الهجرة والالتحاق بالرّسول، سواء بسبب ارتباطاتهم الأسرية أو التزاماتهم المالية. وهذا كل ما في الأمر. أمّا تعميم فعل الأمر (احذروهم) على كل الأسر المسلمة في كل زمان ومكان، منذ نزول الآية إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، فتلك خطيئة فقهيّة وكارثة أخلاقية. وإن كان تعميم الأوامر يغري العقل الفقهي المهجوس بالتوسّعات الإمبراطورية المرتبطة بالعصر الوسيط، إلا أن ذلك كلّه قد أخلَّ بجوهر القرآن في الحساب الأخير.

الخطأ الثاني، الاعتماد على ثنائية المكّي والمدني، واعتبارها تندرج ضمن معلوم الدين بالضرورة:

لقد جعل الموروث الديني مركز ثقل الخطاب القرآني محصورًا في المرحلة الثانية، المرحلة الممتدّة ما بين الهجرة والفتح. وهي المرحلة التي حين نستحضر روح القرآن نجدها مجرّد مرحلة انتقالية في حياة الدعوة المحمدية والتي غايتها القصوى هي فتح مكّة، بمعنى فتح «أم القرى وما حولها». فعلًا، لعل الكم الأكبر من الآيات نزل في تلك المرحلة الانتقالية، غير أن ذلك لا يمنع من الإقرار بأنها مجرّد مرحلة انتقالية في بُعدها الوحياني وشرطها التنزيلي. في المقابل فإنّ تقسيم المصحف إلى سوَر مكّية وسوَر مدنيّة، فضلًا عن أنه تقسيم اعتباطي ومضلّل ومحض اجتهاد متكلّف وغير مطابق للواقع، لأن معظم السور المتوسطة والطويلة نزلت آياتها متفرقة بين مكّة والمدينة، ومنها ما نزل في مكان ثالث لا هو مكّة ولا هو المدينة، أو في الطريق بينهما ذهابًا أو إيابًا، إلا أنها أُقحمت عنوة في جانب معيّن ضمن ثنائية المكّي والمدني. ورغم ذلك فإن ذلك التقسيم الثّنائي قد حوّل المرحلة الثانية، والتي هي مجرّد مرحلة انتقالية، مرحلة ما بين الهجرة والفتح، إلى مرحلة مركزيّة تحت مسمّى المرحلة المدنية، كأنّما هي الغاية والمرمى، بدل مرحلة الفتح (والتي هي بمثابة المرحلة المكّية الثانية). وهو الانزياح الذي سرعان ما سيُكرّسه اختيار المسلمين للتقويم الهجري، بعد سنوات على موت الرّسول.

الخطيئة الثالثة، استنباط الأحكام التنزيلية من القرآن بدل القيم الوجدانية:

لقد ركّز موروثنا الديني جهده الفقهي على استنباط الأحكام التشريعية من الخطاب القرآني بدل استنباط القيَم الوجدانية. وهذا ما ضيّع في الأخير روح القرآن وجوهره المكنون. فإنّ الأحكام أوامر مقيَّدة بظرفي المكان والزمان، وهي تخاطب مأمورين محدَّدين بالسياق الاجتماعي والشّرط التنزيلي. ومثلاً، فإن الآيات التي تأمر بالهجرة قد انتهى حكمها مباشرة بعد فتح مكة، رغم أنها لا تزال مثبتة في النص القرآني، ولا نزال نقرأها ونتعبّد بقراءتها. إن الذي يبقى ساري المفعول ليس الأحكام التشريعية، وإنما القيم الوجدانية، والتي هي روح الخطاب القرآني في آخر المطاف، تلك الروح المنسيّة في غمرة فقه الأحكام. ثمة قيم إنسانية سامية من قبيل: الرحمة، العفو، المغفرة، كظم الغيظ، إلخ. إنها قيَم تعرّضت للتهميش لقاء

الهوس بالأحكام. وبالعودة إلى الآية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[التغابن: 14]، بوسعنا إذا قصدنا استنباط الأحكام التشريعية كما يفعل العقل الفقهي أن نركز على أحكام العداوة والحذر داخل الأسرة الواحدة، ثم نجعل لتلك الأحكام أبوابًا إما تروم التخفيف أو التشديد، تبعًا للمزاج الذي نبتغي، لكننا إذا قصدنا استنباط القيم الوجدانية كما يجب أن يفعل العقل الأخلاقي فسيتّجه انتباهنا إلى قيم العفو والصفح والغفران المدرجة بصريح اللفظ ضمن الآية (تعفوا وتصفحوا وتغفروا). والحال أن الموروث الفقهي ركّز على استنباط الأحكام التشريعية بدل استنباط القيَم الوجدانية. وتلك خطيئته الأصلية. مثلًا الآية (وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين) فإن الجهد الذي قام به موروثنا الفقهي لم يهدف إلى استنباط القيمة الوجدانية الواضحة بالبداهة، والحسّ السليم، والرحمة، وإنما انشغل باستنباط الحكم التشريعي «الإمبراطوري» الذي هو ادّعاء عالمية «الشريعة» الإسلامية انطلاقًا من صلاحيتها للعالمين، وبالتالي مشروعية الفتوحات والغزو في الأفق الكوني، تمامًا كما يفعل المتطرّفون اليوم. مرّة أخرى نحن أمام عقل فقهي مهجوس بالتوسّعات الإمبراطورية التي طبعت العصر الوسيط.

ثمّة أمثلة كثيرة عن تهافت استراتيجية التعويل على استنباط الأحكام التشريعية بدل استنباط القيم الوجدانية. أذكر بعضًا منها باقتضاب:

ثمة آية يبدو كأنها في بعدها القيَمي أحرجت العقل الفقهي، تحيل إلى المحاورة الشهيرة بين ابنَيْ آدم، يقول فيها هابيل لأخيه قابيل (لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ) [المائدة: 28]. فقد بذل العقل الفقهي قصارى جهده لأجل الإجهاز على القيمة الوجدانية الأساسية لتلك الآية: قيمة عدم الردّ على العنف بعنفٍ مضادٍّ. وذلك بالرغم من المتن الحديثي الذي يتضمّن حديثًا مشهورًا يقول: «كونوا كخير ابنَيْ آدم». والمقصود، كونوا كهابيل الذي لم يشأ أن يردّ على عنف أخيه بعنفٍ مضادٍّ. وبدل ذلك فقد استلهم جلّ المفسرين والفقهاء أمورًا تلغي القيمة الوجدانية للموقف الهابيلي الذي يبدو كما لو أنه يُحْرِجُ العقلَ الفقهي المشحون بغرائز الغلبة والتدافع والقتال. لذلك شرعوا في البحث عن مبرّرات لأجل تعطيل القيمة الوجدانية للموقف الهابيلي، من قبيل الزّعم بأن قابيل كان مؤمنًا موحّدًا بدوره، وهو ما يبرر التحرُّج الاستثنائي لهابيل، أو يكون المقصود هو عدم المبادأة في القتال، بمعنى أن هابيل أراد أن يقول: إن كنت ستبادئني بالقتل ما أنا بمبادئك بالقتل. فيتعلّق الأمر بتحرّج من المبادأة في القتال وليس تحرجًا من القتال عينه. ثم اتّفق جل الفقهاء في الأخير على أن حكم هابيل هذا يظل منسوخًا ضمن ما يسمى بنسخ الشرائع. فانتصر الحكم القابيلي على القيمة الوجدانية. هكذا، في غمرة انتصار الفقه المهجوس بأحكام التوسّعات الإمبراطورية ضاعت القيمة الوجدانية الساميّة لـ«خير ابنَيْ آدم». ثم جاءت مفاهيم العقل الفقهي في الأخير لكي تُعبِّر عن حاجيات عصر التوسّعات الإمبراطورية.

سلطة المفاهيم:

ليست المفاهيم مجرّد وسائل لتبليغ الفكرة أو التّعبير عنها، بل لعلّها قوالب جاهزة لصياغة الفكرة. إنّنا لا نتكلّم بواسطة المفاهيم وحسب بل نفكّر بها أيضًا. لذلك، عندما يستعمل الخطاب الديني في المساجد أو المدارس مثلًا مفاهيم العورة والولاية والجماعة والطاعة، فإن الأمر لا يتعلّق بمجرد لغة تقليدية يمكن فهمها بإحالتها إلى مفاهيم الجسد والسلطة والمجتمع والانضباط، وإنما يحيل الأمر إلى حمولة فكرية تؤثّث تصورات العقل، وتحدّد نمط السلوك وأسلوب الحياة في الأخير. لذلك، ليس من المبالغة في شيء أن نعتبر بأنّ سلطة المعرفة هي سلطة المفاهيم.

إذا كان الأمر كذلك، فالملاحظ أنّ المفاهيم الأساسية للفكر الديني في الإسلام تبقى مفاهيم احترابية، من قبيل الجهاد، والقتال، والتمكين، ودار الحرب ودار الإسلام، والولاء والبراء، والجماعة، والبيعة، والغنيمة، والسّبي، والجزية، إلخ، لا سيما وأنّ العصر الذي تشكّل فيه العقل الفقهي كان موسومًا بالتوسّعات الإمبراطورية كما سبقت الإشارة، وكانت تلك المفاهيم متناغمة مع زمنها إلى حدٍّ بعيدٍ، زمن العصر الوسيط.

ولأن المفاهيم ليست مجرّد أدوات للتعبير بل هي قوالب لصناعة الأفكار، وتوجيه التفكير، وتحديد نمط السلوك وأسلوب الحياة، فمن الطبيعي أن يحدث في الأخير انفصام داخل عقل الإنسان المؤمن بين المتخيّل المفاهيمي الفقهي الذي يحيل إلى عصر الإمبراطوريات، وواقع العالم الحديث الذي يعبِّر عن عصر الدولة الوطنية الحديثة، والتي يفترض أنها دولة المؤسّسات والحقّ والقانون.

عود إلى بدء:

ضمن الآية التي اعتمدناها كمنطلق لهذه المحاضرة، مفهوم أشارت إليه أمّي وكان وقعه على قلبي أشدّ وطأة وقسوة، بل لعلّه من أخطر المفاهيم الحاسمة في تحديد مآلات العقل الديني في الإسلام. طيّب، لنعد إلى الآية، ولنتأمّل المفهوم:

(يا أيُّها الّذِين آمنُوا إِنّ مِنْ أزْواجِكُمْ وأوْلادِكُمْ عدُوًّا لكُمْ فاحْذرُوهُمْ وإِنْ تعْفُوا وتصْفحُوا وتغْفِرُوا فإِنّ الله غفُورٌ رحِيمٌ)*(إِنّما أمْوالُكُمْ وأوْلادُكُمْ فِتْنةٌ والله عِنْدهُ أجْرٌ عظِيمٌ) [التغابن: 14 – 15].

هنا نرى – كما سبق القول – أحد أخطر المفاهيم المؤسّسة للعقل الديني في الإسلام، وهو مفهوم الفتنة.

لقد ورد مفهوم الفتنة في النصّ القرآني نحو ستين مرّة بدلالات مختلفة، قد تعني ضمن ما تعنيه الابتلاء، أو المحنة، أو الامتحان، أو الخلاف، إلخ، لكنه سيتخذ مع الموروث الديني أبعادًا أنطولوجية شاملة وبالغة الخطورة: فتنة القبر، فتنة الدجّال، فتنة النساء، الفتنة النّائمة، الفتنة المتواصلة كقطع الليل المظلم في آخر الدّهر، فتنة... فتنة... إلخ. بهذا النحو يتصوّر المسلم نفسه وسط حقل من ألغام الفتنة التي يصعب النّجاة منها في آخر الحساب. لذلك، سرعان ما سينتقل الأمر من الفكر إلى الحياة، ليصير مفهوم الفتنة نوعًا من العصاب الوسواسي، هو وسواس الفتنة بالذات، لا سيما بالنّظر إلى الأدوار الخطرة التي بدأت تضطلع بها شخصيّة الشيطان داخل الموروث الديني. الشيطان الذي لا يحضر في سيرة النبي لابن هشام - أقدم «كتاب سيرة» - إلاّ بنحو باهت وهامشي، سرعان ما سيُضخّمه الموروث الديني ويمنحه صلاحيات ووظائف كبرى وخارقة إلى درجة أنه صار يحاصر المسلم في كل تفاصيل يومه، بل قد يشاركه المأكل إن نسي أن يسمّي باسم الله، وقد يشاركه حتى في نسله - وياللهول! - ثم إنّه قد يلحق به إلى داخل حُرمة المسجد ويتسلّل بين صفوف المصلين - ويا للعجب! - بهذا النحو يصبح مفهوم الفتنة مدعاة لنوع من أنواع العصاب الوسواسي الجماعي الذي لربّما لم ينجُ منه سوى القليلين.

وبهذا المعنى، يصبح مفهوم الفتنة نفسه منتِجًا للفتنة.

ألم نقل إنّ المفاهيم حاسمة؟

مسألة أساسية، ولأن التصورات اللّاهوتية سرعان ما تنعكس على التصوّرات السياسية، فستصبح الفتنة في بُعدها اللّاهوتي مدعاة للفتنة السياسية. وهكذا كان.

لكن، ما الذي كان؟

الذي كان هو أن الشيطان سرعان ما اتّخذ أشكالًا سياسية يتم استثمارها لتأجيج غرائز الحيطة والحذر والتوجّس في المستوى السياسي. من أمثلة ذلك، شخصية «أبو لؤلؤة» عند الصحابة، شخصية «عبدالله بن سبأ» عند المؤرّخين القدامى، شخصية «لورانس العرب» حديثًا، دولة أمريكا باعتبارها الشيطان الأكبر في الخطاب الخميني الإيراني، وصولًا إلى صورة المرأة والأقلّيات والفلاسفة والقوى التقدّمية والعلمانيّة في مجمل الخطاب الديني.

طبيعيّ أن يكون تاريخ الإسلام تاريخ فتن لا أول لها ولا آخر، فتن لا تدرأها إلّا فترات الاستبداد، فتن سياسية متواصلة منذ موقعة الجمل إلى غاية اليوم.

غير أن الحدث المرجعي للفتنة في بُعدِها السياسي - وهذا مما لا يُخفى - يبقى هو الفتنة الكبرى.

يتوجّب علينا التّذكير بأنّ كل مفهوم هو في حدِّ ذاته نسيج مركَّب من مفاهيم جزئيّة وتصوّرات فرعية. فلا وجود لمفهوم بسيط غير مركَّب. لذلك، خليقٌ بنا أن نقوم بعملية تفكيك لمفهوم الفتنة السياسية.

ثمّة بلا شك مقترحات عدّة للتفكيك. ولاعتبارات البداهة والوضوح سأعتمد على محاولة تفكيك تصوّرَيْن فرعيَّيْن متلازمين وملازمين لمفهوم الفتنة: السلطة والحقيقة.

1 – يقوم تصوّر السلطة على ثلاث مسلمات:

– هناك دائمًا شخص واحد محدَّد هو الأحقّ بالسلطة.. على الأقل ما دام هذا الشخص على قيد الحياة، ولم ينكِر حقّه بنفسه طوعًا أو كرهًا.

– لا تجوز منازعته في الأمر.. وأما إذا نازعه أحد فيُقتل بلا تردّد، وذلك درءًا للفتنة التي هي أشد من القتل.

– مدّة حكمه غير محدّدة في الزّمان، فلا يحدّها إلّا الموت.. اللهم إلّا إذا ظهر منه «كفر بوّاح».

2 – يقوم تصور الحقيقة على ثلاث مسلّمات فرعيّة:

– ثمة دائمًا حقيقة واحدة محدّدة.. إذ ليس مقبولًا حدوث أيّ تسوية بينها وبين «الحقائق» المخالفة لها.

– هي موجودة بنحو موضوعي ومطلق.. فلا تخضع لزاوية النظر الشخصية.

– الدفاع عنها واجب أخلاقي وشرعيّ.. بل تستدعي التجنيد والتّجييش.

على أن المعالجة الفقهيّة لموضوع الفتنة ستكون بمثابة إعادة دائمة لإنتاج للفتنة. فقد اعتمد الموروث الفقهي في خلاصته على محاولة ضبط مسألة السلطة على أساس أحد الخيارين: إما السلالة والنسب، أو الغلبة والتمكين. غير أنهما خياران غير قابلين للضبط:

أوّلًا، إن السلالة تخضع لتفريعات لا يمكن ضبطها أو تقنينها. وهذا ما يساهم في إعادة تأجيج الفتن مرّة بعد مرّة لأسباب تتعلّق بالتفريعات السّلالية. ثم إن منطق النسَب والسلالة يحيل إلى منطق القبيلة وليس إلى منطق الدولة.

ثانيًا، إن الغلبة تخضع لموازين قوى متغيّرة لدرجة السيولة، ما يمنع من ضبط السلطة وفق قواعد واضحة

ومقنعة. فضلًا عن ذلك فإنّ منطق الغلبة والتمكين يحيل مباشرة إلى غرائز القطعان البدائية، يوم كان الذّكَر الغالب هو المستبدّ الأوحد بقيادة القطيع، إلى حين موعد العراك الدموي القادم حول «القيادة» مع ذَكَر منافس قد يكون من أقرب المقرَّبين، وقد يأتي زاحفًا من الآفاق. وكان قَدَر المغلوب إما الموت الرحيم أو المنفى الذليل، وهكذا كان حال القادة والملوك والسلاطين في العالم القديم، وكان وجود جاريات جميلات في البلاط تعبير رمزي عن هيمنة الذّكَر القائد على إناث القطيع.

بهذا المنطق الذي يحيل إلى الغرائز البدائية لا يمكن ضبط مسألة السلطة بمعزل عن الفتنة والعنف والاقتتال.

وفي محاولة ضبط سؤال الحقيقة استند الموروث الفقهي في مجمله إلى أساس مرجعيتين غير قابلتين بدورهما للضبط:

من جهة أولى النص الديني، وهو ما لم يحصل أي اتفاق على تحديده. فما هو النص الديني إذًا؟ هل يتعلّق الأمر بالقرآن حصرًا، أم بالقرآن زائد المتن الحديثي، ثم زائد المتن الصحابي، ثم زائد المتن التابعي، ثم ماذا؟ وهل نقصد بالقرآن كل ما هو مدوّن في المصحف العثماني تحديدًا أم نقصد حتى الآيات التي تندرج ضمن ما نُسخ لفظه وبقي حكمه كما يُقال؟ ثم إن النص القرآني حمّال أوجه كما جاء في قول مشهور ومنسوب إلى علي بن أبي طالب. وبالأحرى يبقى السؤال، ما هو النصّ الديني؟

من جهة ثانية، مرجعية السلَف. غير أن السلَف يصعب حصره وتحديده، وخلافاته لا تُعدّ ولا تُحصى في كل المواضيع، ما يعني أن السلف لا يستطيع أن يمنح للمسلمين أيّ ضبط لمشروعيّة الحقيقة. وبالأحرى يبقى السّؤال مفتوحًا، من هم السلف تعيينًا وتعدادًا؟

حيّ على الإصلاح

لا شيء يدمّر البيت أكثر من الألغام المبثوثة داخله، لأنها تحطّمه بالكامل حين تنسفه من الداخل. لذلك، كان الغلو في الدين أشدّ ضررًا على الدين من الابتعاد عن الدين. وبالعودة إلى موضوع الفتنة نقول، إذا كان المتخيّل الفقهي يتحدّث عن «فتنة الدجّال» في آخر الزمان، فإن الوجه الآخر لرمزية الدجّال أنه يرمز إلى أنّ «عدوّ الدين» قد يأتي مرتديًا لباس الدين نفسه، بل قد يأتي بالمظهر الأكثر ورعًا وتديّنًا. وبالتالي كانت فتنته هي الأشدّ خطرًا وضررًا. عمومًا، في رمزية الحكاية تحذير من أن أخطر أعداء الدين يأتون من داخل الدين بالذات، بل قد يدّعون حمايته والدفاع عنه، وبهذا النحو يختلط الحابل بالنابل فتعمّ الفتنة الدينية، وتضيع «بيضة الدين» في الأخير. لذلك، دعنا نقول بلغة صريحة واضحة:

الإصلاح الديني ضرورة دينية كذلك. بمعنى أن الإصلاح الديني ضروري لحفظ الدين.

أ – الإصلاح النظري:

وفيه مسألتان:

1) إصلاح الخطاب الديني وفق ثلاثة مرامٍ:

أوّلًا، تخليصه من المفاهيم الاحترابية المنحدرة من عصر التوسّعات الإمبراطورية: الجماعة، الطاعة، البيعة، الولاء والبراء، التدافع، التمكين، دار الحرب ودار الإسلام، أهل الذمّة، الجهاد، الخراج، الغنيمة، السبي، إلخ.

ثانيًا، تخليصه من الانفعالات السّلبية المرتبطة بما سميناه المرحلة القرآنية الثانية، مرحلة ما بين الهجرة والفتح، وهي المرحلة التي كانت تتطلّب إثارة انفعالات الغضب، والغيرة، والتوجّس، والحذر، والحيطة، إلخ، قبل أن يرسّخها العقل الفقهي لاعتبارات تتعلّق بالبناء الإمبراطوري للدولة.

ثالثًا، تخليصه من كل من الاستعمال السحري في مواجهة العلم، والاستعمال الإيديولوجي في الصراع على السلطة.

2) إصلاح الرّؤية الدينية وفق ثلاثة أهداف:

أوّلًا، يجب العمل على نقل مركز الثقل الديني من الشريعة إلى العقيدة. ذلك أنّ العقيدة هي جوهر الدين وأساسه طالما أنها تختصّ بتوحيد الربوبية، أما الشريعة فإنها مجرّد اجتهاد للفقهاء كما قلنا وكما نردّد دائمًا.

ثانيًا، يجب العمل على إعادة نقل مركز الثقل النصّي من الصحاح إلى المصحف. ذلك أن الخطاب القرآني هو الذي يختزل جوهر العقيدة (الشعائر التعبّدية والقيم الوجدانية). والحقّ يقال، حين نقارن الخطاب القرآني بسائر الموروث الديني نجده الأقرب إلى العقل، وحقوق المرأة، وحقوق الأقلّيات، واحترام مبدأ الحياة. فمثلًا، حين نقارن بين صورة النبي في الخطاب القرآني وصورته في الموروث الديني نجد النبي في الخطاب القرآني بلا معجزات، بلا كرامات، بلا عصمة عن الخطأ، إذ كثيرًا ما أخطأ فعاتبه الوحي، وكل هذا في تناقض صارخ مع صورته في المتن الحديثي حيث يظهر ركام عجيب من المعجزات والكرامات والخرافات. وأيضًا، نجد الفارق كبيرًا جدًا حين نقارن بين صورة المرأة في الخطاب القرآني (الحاكمة الحكيمة بلقيس مثلًا) وصورة المرأة في خطاب الموروث الديني (حيث لا تصلح للحكم ولا للحكمة ولا لأي شيء آخر عدا بيت الطاعة والإنجاب)، بل سيكون الأمر كذلك حتى حين نرى داخل الخطاب القرآني (وفي قصّة أهل الكهف تحديدًا) قيمة حيوان مشهود له بالوفاء والإخلاص لكن الموروث الفقهي

نبذه نبذًا مريبًا واعتبره نجِسًا (هو الكلب).

ثالثًا، يجب العمل على نقل مركز الثقل الفقهي من استنباط الأحكام التّشريعية إلى استنباط القيم الوجدانية. وكما قلنا سابقًا فإنّ الأحكام التشريعية ليست مطلقة، بل مقيّدة بالشّرط التّنزيلي وسياق المسألة. وفي المقابل ثمة قيم وجدانية مفتوحة يتم تهميشها عنوة (العفو، الرّحمة، الغفران، إلخ).

ب - الإصلاح العملي:

سيعني الإصلاح العملي ترجمة ذلك الجهد النظري الذي ذكرناه إلى برامج يصوغها الخبراء وأهل الاختصاص في مجالات التربية، والتعليم، وخطب الجمعة، والبرامج الدينية التلفزية، إلخ.

ثلاث توصيات في الأخير:

أوّلًا، ضرورة انفتاح الحقل الديني على التصوّف النظري لا سيما في مجال التربية والتعليم. لماذا؟ لأنّ علاقة التصوّف النظري بالذات الإلهية يقوم على أساس الحب بدل الخوف. وأنا هنا لا أتكلّم عن التصوف الطّرُقي («طُرُق» من أعيتهم الطريق). وإذ يُكسبنا الخوف أخلاق النفاق والتقيّة والتكتّم والتستّر والكتمان، فإن الحب يعلمنا أخلاق الصدق والشفافية والنزاهة والمسؤولية والوضوح.

ثانيًا، معاودة انفتاح الحقل الديني على الفلسفة الإسلامية. لماذا؟ لأنّ علاقة الفلسفة الإسلامية بالدين قامت على أساس البرهان العقلي بدل التسليم السمعي بالروايات والأخبار، وهو التسليم الذي قاد إلى تعطيل الفكر واستقالة العقل في الأخير.

ثالثًا، انفتاح الحقل الديني على كل الاجتهادات الدينية التي أقصاها من ذاته، واستبعدها من دائرته عنوةً، أو تركها أحيانًا للفلسفة أو لحقول معرفيّة أخرى، ثم ما انفكّ يهمّشها بدورها، بدعوى لزوم الجماعة ووحدة العقيدة: الجهمية، القدرية، المعتزلة، الزّمخشري، ابن رشد، ابن عربي، إلخ. بمعنى أنّ العقل المسلم عليه أن يتصالح مع كل المكوّنات التي بترها من كيانه، وطردها من دائرته، وقد كانت في يوم من الأيام جزءًا من مجاله الحيوي.. عليه أن يستردّ إذًا خصوبته وتنوّعه وانفتاحه.

على المسلم أن يتصالح مع مكوناته كافة.

- عليه أن يتصالح مع المرأة، بعد أن ظلّ ينظر إليها نظرة توجّس، معتقدًا بأنها تمثّل أغلب أهل الجحيم، وأنها حطب النار، وعورة في الدنيا، وناقصة عقل ودين.

- عليه أن يتصالح مع العقل، بعد أن ظل يعتبره مدخلًا إلى الكفر والزندقة والإلحاد، على قاعدة من تمنطق تزندق.

- عليه أن يتصالح مع الجسد، ومع الطاقة الحيوية التي يمنحها الجسد للإنسان، بعد أن دأب على اعتباره مجرّد نجاسة وجنابة وحفنة من طين، وأن العين تزني، واليد تزني، وكل شيء في الإنسان يزني.

- عليه أن يتصالح مع الجمال، بعد أن اعتاد على اعتبار الفنون الجميلة وقيم الجمال مجرّد شرك بالله، وفساد في الأرض، وضياع للعفّة والدين.

- عليه أن يتصالح مع الحياة، بعد أن ضيّع الكثير من فرص التقدّم والازدهار وهو يرى الحياة مجرّد لعنة وابتلاء، وأنها لا تساوي عند الله حتى «جناح بعوضة»!

- عليه أن يتصالح مع ذاته أوّلًا وقبل كل شيء، بعد أن خاصمها كثيرًا وأنكرها طويلًا، واعتاد على التعوّذ من شرور النّفس في كل أقواله وأفعاله، فلم يبق له من أحلام في الحساب الأخير غير الأضغاث والكوابيس.

- عليه أن يتصالح مع طبيعته البشرية أخيرًا.

- ثم ماذا بعد؟

آه.. تذكرتُ الآن.. لربّما عليّ أن أتصالح بدوري مع أمي.

شكرًا على نباهتكم وانتباهكم.

خاتمة

كلام عنّي وكلمات إليّ

في مارس 2011، أصدرت كتابًا بعنوان «قلق في العقيدة». كتبت في مطلع مقدمته ما يلي:

«يجدر بنا أن نحبَّ الله، وجدير بالله أن نحبّه. غير أن الخطاب الديني والسلطة الدينية والعقل الديني وأحزاب ورجال وحرّاس وتجّار الدين كافة، يطلبون منا خلاف ذلك، أن نخاف الله، ونخاف منه. ولأن الخوف والحبّ لا يجتمعان في قلب واحد، محكوم علينا أن نختار بين الرّعب الديني والحبّ الإلهي. بمعنى

واضح، علينا أن نختار بين التقرّب من الدين أو التقرب من الله. على كل واحد منا أن يختار بين أن يكون عبدًا عابدًا، أو حرًّا حائرًا. ثم علينا أن نكيّف سلوكنا ومعاملاتنا وبرامجنا وآراءنا مع نتائج هذا الاختيار. ربما اختبرنا الخوف والعبوديّة منذ زمن مضى، وانقضى الأمر وولّى. غير أن الأمر لم ينقضِ بسلام؛ لأن الخوف يزيل المروءة، وينشئ مجتمع العنف والتطرّف، ويكرّس أخلاق العبيد. وهكذا صار حالنا ولا يزال».

صادف صدور هذا الكلام اندلاع ما كان يسمى الربيع العربي، وهي الموجة التي انتهت إلى تغوّل الفتنة وانتشار التطرّف، بديلًا كارثيًّا عما يسمى الاستبداد.

في أوجّ المخاطر التي كادت تحرق المنطقة برمّتها، لا سيما في ذروة صعود الإسلام السياسي إلى السلطة في كل من مصر وتونس والمغرب واليمن، دفعة واحدة، وذلك بالموازاة مع التكاثر المروّع لغيلان أشدّ فتكًا ودمارًا، من قبيل داعش في سورية والعراق، وبوكو حرام في نيجيريا، وأنصار الشريعة في ليبيا، وحزب التحرير في تونس وإندونيسيا، إلخ، وجدتُ نفسي في قلب معركة الإصلاح الديني، بكثير من العزم وقليلًا من الآمال. وقد أصدرت في هذا الباب العديد من الكتب والأبحاث والدراسات.

غير أن طريق الإصلاح الديني قد أعادني إلى الأفق الذي كنت قد أومأت إليه في الكلمات الأخيرة التي أنهيت بها كتاب «قلق في العقيدة». فقد أنهيت ذلك الكتاب بالكلمات التالية:

«الشعائر والأديان دليل من ضلّوا الطريق إلى الله من غير دليل، دليل العاجزين عن الوصول ودليل القاصرين. فمثلما أوجد الناس القوانين الأسَرية دليلًا لمن أخفقوا في الحبّ الأسري والودّ العائلي، فكذلك الشرائع الدينية أوجدها الناس لمن خافوا ركوب البحر من دون شرائع. فاليقين يقتل الله مرّات ومرّات. وما الله؟ إن هو إلا عشقٌ بلا موضوع، حنينٌ نحو كمال كينونة الكائن الإنساني المحكوم عليه أبدًا بالنقصان، تعلّق يفسده هرج المهرّجين، ومرج المارجين، وإن ادَّعوا خلاف ذلك، فلا دخل للمتلصّصين على ضمائر الناس. هو حنين عذوبته سرٌّ خفيٌّ لا ينضبط لأي ثواب أو عقاب، ولا يضبطه كتاب أو حساب. الثواب يقتل التقوى، والعقاب يقضي على المعنى، والخوف يبدّد الحبَّ ويفسد الودّ ويضيّع الهوى. وبالجملة تظل الأديان دليلًا على الإخفاق الأخلاقي والعقم العقلي والفشل الوجداني. وهذا مبتغى القول ومنتهى الكلام».

في هذه الكلمات، ومن خلال هذه الكلمات بالذّات، كنت قد ضربت موعدًا غير معلن مع هذا الكتاب الجديد «الطمأنينة الفلسفية». فبين القلق الذي وجدته في العقيدة، والطمأنينة التي وجدتها في الفلسفة مسافة طريق غير اعتيادي، لكنه الطريق.

لعلّه نوع من الحدس الروحي الغامض، لم لا؟ غير أن الطريق لم يكن سالكًا، فقد مهّدتُ له في

المستوى الشخصي بكتابي السابق «التداوي بالفلسفة»، وقد مرّ أيضًا في المستوى العمومي بقدر هائل من المخاطر الروحية التي باتت تهدّد شعوبنا تحت عنوانين بارزين: الفتنة والإرهاب.

هل نجَوْنا في الأخير؟

ليس بعد. إذ لا تزال المعركة طويلة.

ذلك أن المعركة هي معركة إعادة بناء الإنسان بنحو جديد، وبحيث يصبح هذا الإنسان قادرًا على العمل، والإبداع، والتفكير، والبناء، والنمو، والفرح، والتواصل، وأن يصبح بالجملة قادرًا على الحياة.

هل لدينا فرصة للنجاح؟

كل ما في الأمر أننا نحتاج إلى أسلحة فعّالة، ونحتاج أن نستعملها بنحوٍ فعّالٍ، أي نعم، بكل تأكيد، نحتاج إلى الفلسفة.

لكن، بأي معنى؟

تلك هي المسألة الأخيرة، في الأخير.